# Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1895.

# Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

**Görres-Gesellschaft**

unter Mitwirkung von

**Dr. Jos. Pohle,**
o. ö. Prof. an der Königl. Akademie zu Münster i. W.

und

**Dr. Jos. Dam. Schmitt,**
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

VIII. Band. Jahrgang 1895.

Nachdruck mit Genehmigung des Verlags Parzeller & Co., vormals Fuldaer Actiendruckerei

KRAUS REPRINT LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1967

Printed in Germany

Lessing-Druckerei – Wiesbaden

# Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

## VIII. Jahrgang. 1895.

### I. Abhandlungen.


| | | Seite |
|---|---|---|
| 1. | Adlhoch O. S. B., B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm | 52—69, 372—389 |
| 2. | Gutberlet, C., Ueber Messbarkeit psychischer Acte | 20—29 |
| 3. | v. Hertling, G., Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie | 117—143, 253—272, 357—371 |
| 4. | Nassen, J., Ueber den platonischen Gottesbegriff | 30—51 |
| 5. | Reitz, J., Die aristotelische Materialursache | 158—171 |
| 6. | Rolfes, E., Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles | 1—19, 284—300 |
| 7. | Schanz, P., Der Parsismus | 114—147, 390—402 |
| 8. | Schütz, L., Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständniss des Griechischen | 273—283 |
| 9. | Uebinger, J., Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus | 301—317, 403—422 |
| 10. | Die Wirthschaftspolitik des Vaterunser nach G. Ruhland (Gutberlet) | 172—179 |


### II. Recensionen und Referate.


| | | |
|---|---|---|
| 1. | d'Alfonso, R. N., Principii di Logica reale (J. W. Arenhold) | 433 f. |
| 2. | Baeumker, Cl., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, 2—4: Avencebrolis Fons vitae (J. A. Endres) | 446 f. |
| 3. | Balaweder A., Abstammung des Allseins (C. Gutberlet) | 182 f. |
| 4. | Beyrich, K., Das System der Uebergewalt oder das analytisch-synthetische Princip der Natur (C. Gutberlet) | 322 f. |
| 5. | Boedder S. J., B., Psychologia rationalis (M. Kappes) | 436—438 |
| 6. | Braig, C., Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Auffassung (L. Schütz) | 318—321 |

Seite

7. Carstanjen, Fr., Rich. Avenarius' Biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnisstheorie (M. Baumgartner) . . . . . 180—182
8. Drews, A., Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems (Th. Achelis) . . . . . 88—90
9. Eisler, R., Die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart (C. Gutberlet) . . . . . 330 f.
10. Falckenberg, R., Die Entwickelung der Lotze'schen Zeitlehre (C. Gutberlet) . . . . . 333 f.
11. Filkuka, L., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles (C. Ludewig S. J.) . . . . . 325—327
12. Friedländer, J., Spinoza, ein Meister der Ethik (C. Gutberlet) . . . . . 330
13. Fromm, E., Immanuel Kant und die preussische Censur (C. Gutberlet) . . . . . 331—333
14. Guttmann, J., Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (J. Endres) . . . . . 443—446
15. Haacke, W., Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale (C. Gutberlet) . . . . . 429—431
16. Hagemann, G., Logik u. Noetik. 6. Aufl. (J. D. Schmitt) 434 f.
17. v. Hartmann, Ed. Kant's Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung (Al. v. Schmid) . . . . . 90—92
18. Kuhlenbeck, L., Giord. Bruno's Dialoge vom Unendlichen (J. Uebinger) . . . . . 79—88
19. Kurt, N., Wahrheit und Dichtung in den Hauptlehren Ed. v. Hartmann's (C. Gutberlet) . . . . . 185—192
20. Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung (C. Gutberlet) . . . . . 74 f.
21. Melzer, E., Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit (C. Gutberlet) . . . . . 323—325
22. —, Die Augustinische Lehre vom Causalitätsverhältnisse Gottes zur Welt (B. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 328
23. Meringer, R., und Mayer, K., Versprechen und Verlesen (C. Gutberlet) . . . . . 439 f.
24. Mielle, P., De substantiae corporalis vi et ratione (J. D. Schmitt) . . . . . 440—443
25. Pázmány, P. Card., opera II.: Physica, ed. St. Bognár (J. D. Schmitt) . . . . . 431—433
26. Rehmke, J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (C. Gutberlet) . . . . . 435 f.
27. Schneider, O., Transscendentalpsychologie (F. X. Pfeifer) 76—78
28. Segail-Socoliu, J., Zur Verjüngung der Philosophie. 1. Reihe: Das Wissen v. specifisch Menschlichen (P. Schanz) 70—72

Seite

29. Steiner, R., Die Philosophie der Freiheit (C. Gutberlet) 423—428
30. Von der Naturnothwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns (C. Gutberlet) . . . . . 78 f.
31. Wahle, R., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende (C. Gutberlet) . . . . . 73 f.
32. —, Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung der Philosophie bis zu ihrer letzten Phase (B. Adlhoch O. S. B.) 184 f.
33. Weigand, W., Friedr. Nietzsche (C. Gutberlet) . . . 192 f.

### III. Philosophischer Sprechsaal.

1. Linsmeier S. J., A., Die Coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen . . . . . 93— 98
2. Isenkrahe, C. Th., Antwort an Herrn P. Linsmeier, die coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen betreffend . . . . . 335—339

### IV. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für Geschichte der Philosophie . . . . . 349 f.
2. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 343—346
3. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie . . 458—460
4. Natur und Offenbarung . . . . . 205 f.
5. Philosophische Monatshefte . . . . . 102—105
6. Philosophische Studien . . . . . 197—200, 451—456
7. Revue Néo-scolastique . . . . . 200—202
8. Revue thomiste . . . . . 109 f.
9. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 203—205
10. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 99—102, 346—349
11. Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) . . . 206
12. Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik 109, 350—353, 456—428
13. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik . . 340—343
14. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane . . . . . 105—108, 193—197, 448—450

### V. Novitätenschau des Jahres 1894.

1. Allgemeines.
   a) Lehrbücher der Philosophie . . . . . 206 f.
   b) Philosophische Zeitschriften . . . . . 208—210
   c) Sammelwerke u. einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 210—214
   d) Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 215—219
2. Logik und Erkenntnisstheorie.
   a) Lehrbücher . . . . . 219 f.
   b) Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 220 f.
3. Psychologie.
   a) Lehrbücher . . . . . 221 f.

Seite

b) Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 222—226
c) Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 226 f.
4. Naturphilosophie und Anthropologie . . . . 227—230
5. Theodicee . . . . . 230 f.
6. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 231 f.
7. Ethik und Rechtsphilosophie; Völkerrecht und Gesellschaftslehre.
a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 232—234
b) Beiträge zur Ethik und Rechtsphilosophie . . . . 234—236
c) Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 236—239
8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 239
9. Religionswissenschaft.
a) Religionsphilosophie . . . . . 239 f.
b) Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 240
10. Geschichte der Philosophie.
a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 240—242
b) Beiträge:
α) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . 242 f.
β) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 243
γ) Zur neueren Philosophie . . . . . 243 f.
δ) Zur neuesten Philosophie . . . . . 244—246

## VI. Miscellen und Nachrichten.

Das Gehirn von Helmholtz . . . . . 115 f.
Das Zusammenwachsen lebender Stücke von Amphibienlarven 248—251
Die lichtempfindlichen Elemente der Netzhaut . . . . . 116
Die Psychologie des Schreibens . . . . . 461—465
Die Züchtung der Wahrheit durch Selection . . . . . 354—356
Eine Beschränkung des zweiten Hauptsatzes der Wärmetheorie? 111—115
Eine neue Zeitschrift *(The Catholic University Bulletin)* . 247
Menschenaffen und Affenmenschen . . . . . 465—467
Ueber die Geschwindigkeitsveränderungen der psychischen Processe zu verschiedenen Tageszeiten . . . . . 467 f.

### Nekrolog.

Nekrolog über Prof. Dr. M. Schneid . . . . . 251 f.

### Berichtigungen.

S. 208. Z. 6 v. u. ist zu lesen:
II. Archiv für systematische Philosophie (anstatt Zeitschr. f. Phil. u. Päd.)
S. 209 ist unter „Philosoph. Monatshefte“ folgende Bemerkung zu setzen:
Erscheint in Zukunft unter dem Titel: „Archiv für systematische Philosophie“ als II. Abtheilung des „Archiv für Philosophie.“
S. 210 sind in der Bemerkung unter „Zeitschrift f. Philos. u. Pädagogik“ die Worte: „als 2. Abth. d. »Arch. f. Philos.«“ in „mit dem Jahre 1894“ umzuändern.

# Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles.

Von Dr. E. Rolfes in Frauweiler (Rheinland).

Je mehr ein philosophisches System die Einheit und Folgerichtigkeit wahrt, desto verhängnissvoller muss es für dasselbe sein, wenn es in irgend einem wichtigen und entscheidenden Punkte fehlgreift. Der eine Irrthum wird dann schwerlich allein bleiben. Vielmehr je strenger das System in sich zusammenhängt, desto sicherer werden die Keime weiterer Irrung, die der erste Trug in sich birgt, zur Entfaltung kommen.

Als einen solchen unheilvollen Keim mannigfacher Irrung und Verwirrung müsste sich bei Aristoteles das vorleibliche Dasein der Denkseele erweisen, wenn es wirklich, wie man bis zur Gegenwart sagt, zu seiner Lehre gehörte. Wenn Aristoteles nicht erkannte, dass der Geist als das eigentliche Selbst des Menschen nicht vor dem Menschen da sein kann, so musste auch eine Menge anderer Wahrheiten sich seiner Einsicht entziehen.

Zunächst musste ihm die Einheit der Seele, die doch unser Bewusstsein so klar bezeugt, verloren gehen. Der Geist und die sinnliche Seele stehen sich in wesentlicher Geschiedenheit gegenüber. Ebendarum entfiele auch jede befriedigende Erklärung der höheren Erkenntniss. Dass sie von den Sinnen anhebe und durch die Sinne vermittelt werde, hat niemand nachdrücklicher gesagt und wirksamer dargelegt als der Philosoph von Stagira. Aber wo ist der Weg, der von den Sinnen in den Geist geht? Eine wahre Unsterblichkeit ist auch nicht denkbar, wenn der einzig fortlebende ewige Geist mit unserm eigentlichen Ich nichts gemein hat. Dass die Ethik, als Gedanke einer höheren jenseitigen Vollendung, hiernach keinen Platz findet, ist selbstverständlich.

Ist umgekehrt der Geist nicht vor dem Menschen dagewesen, so steht hinter dieser Auffassung im Zusammenhang der aristotelischen Voraussetzungen logisch und grundsätzlich die Schöpfungsidee

oder wenigstens der Gedanke einer lebendigen Hervorbringung des Einzelnen durch die Gottheit. Denn da der Geist nicht war, so musste er werden. Aus dem Staube aber, das ist aus dem Samen und Keime, kann er sich nach Aristoteles nie und nimmer entwickeln. So bliebe denn nichts anderes übrig als die Vermittelung einer höheren Macht, und das vielbestrittene Wirken des aristotelischen Gottes fände somit eine gewichtige Bestätigung.

Wir haben schon bei einer früheren Gelegenheit in der Schrift: „Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen“ [1]) zu der Streitfrage über die Stellung unseres Philosophen zur Präexistenz uns geäussert. Wenn wir das Thema hier neuerdings aufnehmen, so geschieht es theils, um neugewonnene Gesichtspunkte zu verwerthen, namentlich für die Exegese des 3. Kapitels im 2. Buche „Von der Entstehung der Thiere“, das hauptsächlich für die Präexistenz angerufen wird, theils, um die Sache für sich besonders mit der erforderlichen Ausführlichkeit zu behandeln.

Bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten, schicken wir einige geschichtliche Bemerkungen und Reflexionen über die Präexistenzlehre in der früheren griechischen Philosophie und namentlich bei Plato voraus. Wir werden uns so überzeugen, dass durchaus nicht von vornherein ein Präjudiz für die Vertretung der Präexistenzlehre durch Aristoteles vorhanden ist, wie man etwa bei dem Standpunkte seines Lehrers annehmen könnte.

## I.

Obwohl die Präexistenz des Geistes, vermöge deren der vornehmste Theil unserer Persönlichkeit schon vor uns selbst da sein müsste, etwas Unnatürliches an sich hat, so spielt sie doch nicht blos in den religiösen Vorstellungen der alten Völker eine grosse Rolle, sondern besitzt auch in der griechischen Philosophie namhafte Vertreter. Beiderseits tritt sie in Verbindung mit dem Glauben an die Seelenwanderung auf. Pythagoras, der die letztere zuerst mit einem philosophischen Ansehen umkleidete, behauptete sogar, wie Diogenes v. Laërte [2]) berichtet, durch Offenbarung der Götter zu wissen, was seine Seele im ehemaligen Dasein erlebt habe. Er sei, so wollte er glauben machen, jener Hyphorbus gewesen, dessen der alte Homer Erwähnung thut. In dem Systeme Plato's, das den Einfluss des pythagorischen nicht verleugnet, kehrt beides, das frühere Dasein und die Wanderung der Seele wieder.

[1]) Berlin, Mayer & Müller. 1892. — [2]) B. 8. Abschn. 3.

Was die Präexistenz bei Plato betrifft, so kann darüber, dass er sie lehrt, kein Zweifel sein, wenn auch die Frage, ob die Seelen nach ihm von Ewigkeit da sind oder erst in der Zeit entstehen, verschieden beantwortet wird. Auch die Lehre von der Seelenwanderung trägt er in mehr als einer seiner Schriften vor, und diese Lehre steht überdies bei ihm in nothwendigem Zusammenhange mit der anderen von der göttlichen Vergeltung, wie ja auch schon der erste Eintritt der Seelen in den Leib wenigstens nach einer seiner früheren Schriften, *Phädrus*, eine Strafe für vorausgegangene Verschuldung ist.

Ist nun hiernach Plato zweifellos ein Vertreter der Präexistenz, so kann es doch in keiner Weise gestattet sein, hieraus etwas für den Standpunkt des Aristoteles abzuleiten, als ob es von vornherein eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich habe, dass der Schüler die Meinung des Lehrers theilen werde. Diesem Präjudiz stehen in unserem Falle zwei Umstände im Wege. Der eine liegt darin, dass Aristoteles, wenn er überhaupt der Präexistenz beipflichtete, sie jedenfalls nicht in der Verbindung annehmen konnte, in der sie bei Plato und Pythagoras auftritt, im Zusammenhang, meinen wir, mit der Seelenwanderung. Die letztere ist ihm eine mit dem Wesen der Seele streitende Mythe, eine lächerliche Fabel.

„Die Seele", so führt er [1]) dem Sinne nach aus, „ist die Wesenheit und Form [2]) des Leibes, die hier wie überall je nach dem materiellen Substrat eine andere und eigene sein muss. Die pythagoreischen Fabeln streiten damit, indem sie jede beliebige Seele in jeden beliebigen Leib pflanzen. Es ist das ähnlich, wie wenn man glauben machen wollte, die Baukunst wandere in eine Flöte. Wie die Kunst vielmehr zu ihrer Ausübung eigenthümliche Werkzeuge erfordert, so auch jede Seele einen ihr entsprechenden Leib."

Mit dieser Ausführung ist jede Seelenwanderung, aber eigentlich, wie wir schon vorgreifend aussprechen wollen, auch jede Präexistenz bereits grundsätzlich verurtheilt. Die Vergleichung der Seele mit einem Werkzeug (*ὄργανον*) scheint freilich nur gegen jene Form der Seelenwanderung beweiskräftig zu sein, wonach eine und dieselbe Seele auch in animalische Wesen verschiedener Art eintreten kann, die Menschenseele z. B. in einen Thierleib. Was soll nämlich die körperliche Einrichtung und Ausstattung ohne die gleichzeitige Fähigkeit der Seele zu ihrer Verwendung, und umgekehrt, wozu die psychischen Fähigkeiten ohne das ausübende Organ? Freilich hätte

[1]) De anima l. I. c. 3. fin. (407 b 17 sqq.) — [2]) *εἶδος καὶ μορφή*. In der Metaphysik 1035 b 15 nennt er sie das begriffl. Sein. *κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, das *εἶδος* und das Wesen, *τὸ τί ἦν εἶναι*, des beseelten Körpers.

der Vergleich auch so gegen Plato Verwendung, der ja an mehr als einer Stelle, im *Phädrus* und im *Timäus*, von einem Uebergang der Seele in thierische Gestalten spricht, ausser man müsste solche Reden bildlich von einem Versinken der lasterhaften Seelen in mehr als menschliches Missgeschick verstehen. Dagegen kann der Vergleich mit dem Organ noch nicht die Auffassung entkräften, wonach eine Seele in verschiedene menschliche Leiber wandern könnte. Haben doch wohl die menschlichen Seelen im Zusammenhang der aristotelischen Gedanken von Hause aus sammt und sonders genau die nämlichen Anlagen. Denn da die Seele das Wesen des Menschen begründet, so hätte ein Unterschied in ihr einen Unterschied der Art zur Folge, und die einzelnen Menschen gehörten nicht mehr zu derselben Species.

Aber wenn nun der Begriff des Werkzeugs hier nicht ausreicht, so tritt dafür der andere des εἶδος oder der substantialen Form ein. Die Wesenheit, hier concret gefasst, wie es sein muss, nicht abstract im Sinne der wesentlichen Uebereinstimmung, kann nur eines Dinges Wesenheit sein, sie kann nur einmal vorkommen. So wenig ein bestimmtes Einzelding zweimal existiren kann, so wenig kann dessen Wesen zweimal vorkommen, kann also auch dieselbe Seele sich nacheinander zweien verschiedenen Körpern einpflanzen. Es gibt also keine Seelenwanderung, keine successive Beseelung von zwei Substraten durch ein Princip, es dürfte aber auch keine Präexistenz geben. Denn was soll die concrete Wesenheit eines Dinges, oder um mit Aristoteles in seiner Definition der Seele zu reden, dessen Wirklichkeit, Entelechie, ohne das Ding selbst? Eine solche Wesenheit kann nicht einmal Gegenstand eines Begriffes sein. Das Allgemeine lässt sich denken, aber eine individuelle Seele, — und individuell ist alles wirkliche, — lässt sich ohne Beziehung auf ihren Leib nicht denken. Denn nur durch diese Beziehung ist sie concret und seinsfähig. Doch hierüber später! Einstweilen war darzuthun, dass Aristoteles die Präexistenz jedenfalls nicht in Verbindung mit der Seelenwanderung lehren konnte.

Indessen wird gerade hiergegen noch ein Bedenken erhoben. Kleutgen behauptet[1]), wohl auf die Autorität von Sylvester Maurus, es fänden sich bei Aristoteles „Spuren von der Seelenwanderung", und Maurus nennt im Commentar zum 12. (11.) Buch der Metaphysik im fünften Kapitel die *Probleme* als diejenige Schrift,

[1]) Philosophie der Vorzeit, 8. Abh. 4. Hptst. I. n. 857 (2. Aufl. S. 586).

in welcher Aristoteles zu der Seelenwanderung und dem Kreislauf, in dem sich dieselben Zeugungen periodisch wiederholen, hinneigen soll.[1]) Aber um nichts davon zu sagen, dass die *Probleme,* wie wir sie haben, nach übereinstimmendem Urtheil der Neueren nicht von Aristoteles herrühren, so kann Maurus selbst eben dort, wo er seine Anklage gegen den Philosophen erhebt, nicht umhin, anzuerkennen, dass jene Fabeln anderwärts von Aristoteles verworfen werden: „fabulas in aliis libris reiectas" nennt er sie. Er will nämlich blos zeigen, dass Aristoteles durch seine verkehrte Ansicht von der Ewigkeit der Welt auch in Bezug auf die wahrsten anderweitigen Ansichten zuweilen in's Schwanken gebracht wurde. Aber es ist recht fraglich, ob auch nur die *Probleme,* wie wir sie jetzt haben, Maurus Recht geben. Er nennt keine bestimmte Stelle. Soweit wir uns bei Durchsicht der *Probleme* überzeugen konnten, muss das dritte *Problem* unter den Fragen vom Beseelten gemeint sein. Es heisst dort[2]) dass die Menschen, welche vor uns gelebt, in einer Art nicht früher waren als wir, und da dabei vom Kreislauf des All's geredet wird, so liegt der Gedanke nahe, wir könnten vermöge einer früheren Existenz auch gegen die, welche zuletzt vor uns waren, als Frühere gelten. Aber diese Auffassung scheint wieder allen Halt zu verlieren, indem es eben dort heisst, es sei einfältig, dass die, welche früher gelebt, mit den Späteren der Zahl nach dieselben sein sollten, sie seien es blos der Art nach. Es scheint also vielmehr daran gedacht zu sein, dass auf eine Weltperiode immer und von jeher eine neue folgt, und da nun, wer dem Ende der einen näher ist, auch um so näher an den Anfang der anderen heranreicht, so kann man keinen Menschen schlechthin im Vergleich zu einem anderen als früher bezeichnen. „Denn wer dem Anfang näher ist, ist früher", heisst es an der genannten Stelle, was freilich in dem vorliegenden Zusammenhang nur dann einigermaassen ohne Sophisterei scheint gesagt werden zu können, wenn es unter allen Perioden keine erste gibt, wie die Vertreter der Ewigkeit der Welt consequent werden sagen müssen.

Um nicht in den einleitenden Bemerkungen zu weitläufig zu werden, müssen wir das Folgende kurz fassen. Wir sagten, aus einem zweifachen Grunde brauche die Präexistenz bei Plato nicht als Präjudiz für Aristoteles zu gelten. Der eine Grund ist besprochen:

---

[1]) Aristotelis opera omnia . . illustrata a Silv. Mauro S. J. Paris, Lethielleux. 1886. Tom. IV. p. 550. *Secundo.* — [2]) 916a 18 seqq.

es fehlt die platonische Verbindung mit der Seelenwanderung. Wir glauben, dass hierüber bereits jetzt kaum noch ein Zweifel bestehen kann. Es konnte aber zweitens Aristoteles auch die doctrinelle Grundlage, worauf die Präexistenz bei Plato ruht, in keiner Weise anerkennen. Plato nahm zur Seelenpräexistenz aus Erwägungen erkenntnisstheoretischer Natur seine Zuflucht; er glaubte die übersinnliche, geistige Erkenntniss im Menschen nicht anders erklären zu können als durch eine Rückerinnerung (ἀνάμνησις) an die Ideen, die wir in einem früheren Leben besessen haben.[1]) Das war der Gedanke, der ihm die Präexistenz aufnöthigte, die ihn im übrigen mit sich selbst in Widerspruch brachte. Denn weder die persönliche Unsterblichkeit noch die jenseitige Vergeltung, für welche Plato mit solcher Wärme eintritt, sind bei dieser Annahme noch sicher. Denn wenn der Geist sich gegenwärtig seines früheren Lebens nicht erinnert, was Plato trotz seiner ἀνάμνησις, die sich nur auf die Ideen bezieht, nicht wird bestreiten können, wie dann nach dem Tode des gegenwärtigen? Und wenn nicht er, sondern die ihm fremde sinnliche Seele, der Sitz der sündhaften Begierde ist, wie soll dann sein zukünftiges Schicksal vom Erdenwandel abhängen? Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles bildet zu der seines Lehrers den schärfsten Gegensatz. Nach ihm werden die allgemeinen Begriffe aus den Dingen geschöpft. Der Geist gewinnt sie durch Abstraction, indem er aus den sinnenfälligen Objecten den immanenten Wesensgrund erhebt. So bedurfte es für ihn keiner Berufung auf ein früheres Wissen: alle Ideen, von den ursprünglichsten an, gewinnt der Geist hienieden zum ersten Mal, indem er sie in dem angeborenen Lichte der Vernunft durch die Hülle der sinnlichen Schöpfung erschaut. Wir sehen demnach Aristoteles und seinen Lehrer in einen Gegensatz weittragender Principien gestellt: dieser behauptete den unvordenklichen Besitz aller höheren Erkenntniss, aller Wissenschaft, jener läugnete ihn. Somit kann denn auch die Folgerung, die Plato aus seinen Prämissen zog, die Präexistenz sagen wir, nicht schon um deswillen bei Aristoteles vermuthet werden, weil sein Lehrer ihr beipflichtete. Es wird vielmehr, um hierüber zu urtheilen, eines genauen Eingehens auf die eigene Lehre des Aristoteles bedürfen, wozu wir uns nunmehr anschicken.

[1]) Man vgl. z. B. *Phaedr.* 249 *B*: Der Gedanke, der die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen in die Einheit des Begriffes fasst, ist die Erinnerung unserer Seele an ihr früheres Leben.

Wir wollen zuerst die ausdrücklichen Erklärungen unseres Philosophen untersuchen und dann den Zusammenhang seines Systems. Beginnen wir mit denjenigen Stellen, die gegnerischerseits für die Präexistenz bei Aristoteles angeführt werden.

## II.

1. Das Hauptargument der Gegner wird, wie schon eingangs bemerkt, aus *De generatione animalium* 2, 3 genommen. Aristoteles ist dort mit der Untersuchung beschäftigt, ob die Seele der lebenden Wesen in dem (männlichen) Samen oder dem Lebenskeime (in der Mutter) bereits vorhanden ist (*ἐνυπάρχει*) oder nicht, und woher sie kommt[1]), und nachdem er bemerkt hat, dass dem Lebenskeim gewiss eine Art Beseeltheit oder Seele von Anfang an zuzusprechen ist, und dass diese zuerst auftretende Seele ohne Zweifel die vegetative sei, welcher die sensitive im allgemeinen, und dann die besondere, der Species des werdenden Lebewesens entsprechende Seele der natürlichen Entwickelung gemäss erst der Zeit nach folgen könne, sieht er sich vor die grosse Schwierigkeit gestellt, wie denn über den Eintritt des *νοῦς* zu urtheilen sei, der ja den Menschen erst in seiner specifischen Eigenthümlichkeit constituirt:

„Darum hat es auch bezüglich des *Nus* mit der Frage, wann, wie und woher die dieses Princips theilhaftigen Wesen seiner theilhaft werden, seine sehr grosse Schwierigkeit. Wir müssen aber darauf Bedacht nehmen, die Lösung nach Kräften und soweit es möglich, zu ermitteln.“[2])

Im Folgenden heisst es nun:

„Nothwendig müssen alle (drei Seelen) entweder hineinkommen, ohne vorher zu existiren, oder so, dass alle schon vorher existirten (*προϋπαρχούσας*), oder so, dass es bei den einen so ist, bei den andern nicht, und müssen hineinkommen entweder in die Materie (die Katamenien), ohne mit dem männlichen Samen einzutreten, oder so, dass sie in jene von diesem aus kommen, in den Erzeuger aber entweder alle von aussen (*θύραθεν*) hineinkommen, oder keine, oder die einen wohl, die anderen dagegen nicht.“[3])

Dass sie nun, fährt Aristoteles fort, unmöglich alle präexistiren könnten, gehe daraus hervor, dass die, welche blose Wirklichkeit eines Körperlichen seien, ohne den Körper nicht zu existiren vermöchten, so wenig man ohne Füsse gehen könne. Darum könnten sie auch nicht von aussen kommen. Es bleibe aber bestehen, dass der *Nus* allein von aussen zu den übrigen Theilen hineinkomme und allein eine höhere und göttliche Natur habe, indem mit seiner Thätigkeit die körperliche Thätigkeit keine Gemeinschaft habe.[4])

[1]) 736 a 31. — [2]) 736 b 5 sqq. — [3]) Ib. lin. 15 sqq. — [4]) Ib. lin. 21 sqq

Aus diesem Texte wird nun folgendermaassen argumentirt. Die ganze Stelle zeige, so sagt man, dass das Präexistiren und das Von-aussen-kommen unserem Philosophen untrennbar verknüpft sei, dass demnach von dem *Nus*, wenn dieses von ihm und von ihm allein gelte, auch jenes gelten müsse. Denn abgesehen davon, dass der *Nus*, da er von aussen in den Leib komme, schon vor seinem Eintritt in den letzteren existiren müsse [1]), so sage Aristoteles, nicht alle Seelen könnten präexistiren, denn manche (wir reden in den Worten der Gegner) seien an körperliche Organe gebunden, und darum könnten sie auch nicht von aussen kommen.[2]) Zeller scheint also sagen zu wollen, Aristoteles drücke hier den Gedanken aus, dass gewisse Seelen darum nicht von aussen kommen könnten, weil sie nicht präexistirten. Man sieht, dieser Grund wäre entscheidend, wenn nur der Gedanke des Aristoteles richtig gedeutet wäre.

Ausserdem könnte man die vorliegende Stelle vielleicht noch in folgender Weise für die Präexistenz geltend machen. Es heisst in ihr, dass entweder alle Seelen präexistiren, oder keine, oder die einen wohl, die anderen nicht. Nun bestreitet Aristoteles blos bezüglich der vegetativen und der sensitiven Seele die Präexistenz, nicht aber bezüglich der intellectiven. Er scheint sie also zuzugeben, um so mehr, da er bezüglich der gleichzeitigen Frage, ob alle Seelen von aussen kommen, während er dies wieder für die niederen Seelen verneint, es für den *Nus* ausdrücklich in Anspruch nimmt.

2. Wir antworten, indem wir zuerst den wirklichen Sinn der Stelle nach unserer Auffassung darlegen und dann die vorgebrachten Argumente im einzelnen erledigen.

Machen wir uns zuerst nochmals möglichst klar, welches der Zusammenhang der Stelle ist! Es soll die Frage beantwortet werden: ist die Seele der animalischen Wesen in dem Samen und dem Keime vorhanden oder nicht, und woher kommt sie?[3]) Also sowohl die Zeit des Eintritts der Seele in den Leib soll bestimmt werden, als ihr Ursprung. Sodann wird auf die besondere Schwierigkeit bezüglich des menschlichen Geistes hingewiesen.[4]) Also auch hier soll die Zeit des Eintritts und die Herkunft untersucht werden Nun hat Aristoteles schon zwischen der ersten und zweiten Frage mit der

[1]) Zeller, Phil. d. Griech. II. II. S. 573. — [2]) Ebendas. Anm. 3. — [3]) *πότερον ἐνυπάρχει (ἡ ψυχὴ) τῷ σπέρματι καὶ τῷ κυήματι ἢ οὔ, καὶ πόθεν;* — [4]) *διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τι ἀπορίαν πλείστην κτλ.*

Antwort begonnen: Die sensitive Seele ist nicht gleich anfangs im Keime, vielmehr treten in dem Fötus in gleichem Schritt mit seiner Entwickelung nach und nach vollkommenere Seelenformen auf: erst die vegetative, dann die sensitive als einfaches Vermögen der Wahrnehmung, besonders des Gefühls, endlich die der Species eigenthümliche Seele, die bereits die eigenthümliche körperliche Organisation voraussetzt.[1]) Sodann ist gleich, nachdem das Problem bezüglich des *Nus* aufgeworfen worden, noch eine genauere Bestimmung der Zeit des Eintritts der Seelen erfolgt: die vegetative Seele haben der Same und die noch nicht von der Mutter geschiedenen, also noch trennbaren Keime zwar gleich der Potenz nach, der Wirklichkeit nach aber erst dann, wenn sie, die Fötus, nach Weise der sich abtrennenden Leibesfrüchte die Nahrung ziehen und das der derartigen Seele entsprechende Werk verrichten, und es ist offenbar, dass von der sensitiven und der intellectiven Seele entsprechend zu reden ist.[2]) Sie werden zuerst nur der Potenz, später der Wirklichkeit nach innegehabt.[3])

So weit also ist die aufgeworfene Frage erledigt: die Zeit des Eintritts oder des Auftretens ist für alle drei Seelenarten bestimmt. Nun bleibt noch die andere Frage, woher die sensitive Seele, woher der *Nus*, zu beantworten, und hier ist es, wo unser Text einsetzt. Sie sind entweder alle oder zum theil schon dagewesen, bevor sie in den Leib eintraten[4]), oder sie entstehen erst zugleich mit ihrem

---

[1]) 736 a 35—b 5. — [2]) *ἐπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς.* (lin. 13 sq.) Das *ἐπομένως* bedeutet hier „entsprechend" nicht „hernach". Das *δὲ* entspricht dem *μὲν* in Zeile 8: *τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν . . . δυνάμει ἔχουσα θετέον.* Vor *ἐπομένως* steht statt des Komma bei Bekker besser ein stärkeres Unterscheidungszeichen. — [3]) Es bilden sich ja erst vor und nach die Organe der Seelenvermögen, und eher kann die Seele ihr eigenthümliches Werk nicht verrichten. Damit ist bezüglich der intellectiven Seele nicht gesagt, dass sie nun gleich imstande sein müsse zu denken, so wenig wie dass die sensitive gleich mit allen fünf Sinnen müsste wahrnehmen können. Die entsprechenden Seelen treten schon auf, wenn die Organe erst der wesentlichen Anlage nach da sind. Auch versteht sich, dass das potentielle Haben des *Nus* anders zu verstehen ist, als das der *αἴσθησις*. Letztere entwickelt sich aus der Potenz der Materie. Der Eintritt des *Nus* hängt von der Entwickelung des Fötus nur insofern ab, als diese bis zu einem gewissen Punkt gediehen sein muss, wenn der *Nus* von aussen eintreten soll. — [4]) *ἐγγίνεσθαι* heisst hier „hineinkommen", nicht „inwendig werden"; wie könnte das Präexistirende werden? Wir setzen übrigens zur leichteren Uebersicht den ganzen Text griechisch her: *ἀναγκαῖον δὲ ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον*

Auftreten in dem Fötus, und dieses ihr Auftreten im Fötus kommt entweder so zustande, dass sie nicht mit dem männlichen Samen hineingekommen sind oder doch. Im letzteren Falle sind sie in den Samen entweder von aussen gekommen, oder sie sind sein natürliches Product. Dieselbe Alternative haben wir nach dem Zusammenhang[1]) bezüglich des ersteren Falles aufzustellen, wenn nämlich die Seele nicht mit dem Samen in die Mutter kommt: es müssen dann in die Mutter entweder alle von aussen kommen, oder keine, oder die einen wohl, die anderen nicht.

Wir sehen also, dass Aristoteles, um den Ursprung der Seele auf dem Wege des Ausschlusses zu bestimmen, alle irgend denkbaren Fälle aufzählt. So nennt er denn auch die Präexistenz, um so mehr, da Plato, wie wir wissen, sie nicht nur dem *Nus* thatsächlich zuschrieb, sondern sie auch, wie wir hier hinzufügen, für die Thierseele im Zusammenhang seiner anderen Aufstellungen, um das wenigste zu sagen, nahelegte. Die Thierseele ist nämlich nach ihm subsistirende, den Leib überlebende Form.

Im Folgenden werden nun von den angeführten absoluten Möglichkeiten hinsichtlich des Ursprungs der Seelen die nicht annehm-

---

*ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή, καὶ ἐγγίνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ μὴ εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι, ἢ ἐντεῦθεν μὲν ἐκεῖθεν ἐλθούσας, ἐν δὲ τῷ ἄρρενι ἢ θύραθεν ἐγγινομένας ἢ πάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή. ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχὴν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἰσιέναι οἷόντε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν. λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν εἰσιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια* (736 b 15—29).

[1]) Aristoteles schliesst nämlich in der Folge in Zeile 25 den freien Eintritt in die Mutter für die niederen Seelenstufen aus: sie können so nicht eintreten, weil sie nur im Stoffe existiren So hat er denn von vornherein hieran mitgedacht. Der Einfachheit wegen, wo schon die Glieder der Disjunction sich ohnehin häuften, hat er nicht eigens davon gesprochen. Auch liess sich bezüglich des Eintritts in den mütterlichen Leib nicht ohne weitere Erklärung und genauere Bestimmung von einem *θύραθεν εἰσιέναι* sprechen; denn auch das *εἰσελθεῖν εἰς τὴν ὕλην ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι*, von dem er eben dort redet, ist nach aristotelischer Terminologie ein solches *θύραθεν εἰσιέναι* Die Herkunft von aussen gerade beim Samen zu nennen, mag sich unser Autor dadurch bewogen gefühlt haben, weil hier der Gedanke an eine fremde Herkunft der Seele sich sofort nahelegt. Denn wie kann eine actuelle Seele — um eine solche handelt es sich — in dem ganz unorganisirten Samen als natürliche Habe sein?

baren, soweit es der vorliegende Zweck erfordert, ausgeschlossen. Nicht alle Seelen können schon vorher dagewesen sein. Die vegetativen und die sensitiven haben nämlich nur eine körperliche Thätigkeit, ihre Functionen sind Erscheinungen am belebten Stoff, und darum haben sie auch ein vom Körper ganz abhängiges Sein, sie können ohne den Stoff nicht existiren. Ebensowenig, und zwar aus demselben Grunde, können sie von aussen kommen, weder für sich, da sie vom Stoffe untrennbar sind, noch im Samen, da dieser offenbar nicht ihr Träger sein kann. Sie sind nämlich die Wesensform des so und so organisirten Stoffes: der Same aber hat keine Organe: er ist ja blos das Ueberbleibsel der Nahrung, die in der Assimilation begriffen ist.[1]) Es bleibt also nichts übrig — so müssen wir hinzudenken —, als dass sie aus dem Stoffe sich entwickeln, und dass demnach der oben angegebene Zeitpunkt, wo sie zuerst actuell im Stoff auftreten, zugleich der Anfang ihres Daseins ist.

Was ist aber nun vom Geiste zu sagen? Ob er präexistirt oder nicht, das untersucht Aristoteles gar nicht, obschon der Grund, der gegen die Präexistenz der niederen Seelen sprach, hier offenbar nicht gilt. Er erklärt nur im Anschluss an das zuletzt von den niederen Seelen Gesagte, sie kämen nicht von aussen her, und im Gegensatz dazu, dass dem Geist der Eintritt von aussen her nicht abgesprochen werden dürfe, da seine Thätigkeit keine körperliche, und mithin er selbst Geist sei und als solcher nicht aus dem Stoffe kommen könne.

Es bleibt also an unserer Stelle die Präexistenz des Geistes unentschieden, indem die Frage hiernach, die zwar nicht förmlich aufgeworfen, aber doch nahegelegt war, nicht beantwortet wird. Aristoteles konnte sich ein Eingehen auf die Frage füglich versagen, weil sie zu dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung nicht gehörte. Zu entscheiden war, wann im Leibe die Seele actuell auftritt und woher sie kommt, und diese Frage ist auch bezüglich der intellectiven Seele nicht minder wie bezüglich der vegetativen und der sensitiven zur Entscheidung gekommen. Sie ist dann als vorhanden anzunehmen, wenn der menschliche Fötus als solcher zum ersten Mal da ist: das ist die Antwort auf die Frage der Zeit.[2]) Und

[1]) Dies die richtige Deutung des *σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς*, nicht jene, die wir in Uebereinstimmung mit Zeller 569, Anm 1 früher in der „Aristot. Auffassung" gaben: „er ist also nichts von aussen her kommendes" — [2]) Diese Antwort will Zeller durchaus nicht gegeben finden. „Der vernünftige Theil der Seele, sagt er (S. 593 Text u. Anm. 5) gelangt nach Aristo-

was ihren Ursprung angeht, so kommt sie von aussen her und ist etwas Göttliches, göttlich zunächst wohl darum, weil sie, aus dem Stoffe nicht hervorgegangen, von ihm ganz frei ist. Was aber die Frage nach der Zeit der Entstehung des *Nus* betrifft — man merke

---

teles in den mütterlichen Leib in dem Samen, in diesen aber θύραθεν, wie dies aus den Stellen *gen. an.* II, 3. 736 b 15 sqq. klar hervorgeht." Wir glauben aus dem bisher betrachteten Text des angezogenen Kapitels das Gegentheil klar bewiesen zu haben. Ein Eintritt der intellectiven Seele mit dem Samen widerspricht evident der Erklärung, dass der Lebenskeim, wie die vegetative so auch die sensitive und die intellective Seele zuerst der Potenz, dann der Wirklichkeit nach besitze, eine Erklärung, die sich weiter unten in unserem Kapitel, da wo der Gegenstand epilogisch abgeschlossen wird, wiederfindet: „was die Seele also angeht, so ist nun die Frage, wie Keim und Same sie haben und wie nicht, entschieden. Der Potenz nämlich nach haben sie dieselbe, der Wirklichkeit nach nicht" (737 a 16). — Indessen führt Zeller aus unserem Kapitel noch eine weitere Stelle für sich an, die er S. 483, Anm. 4 mittheilt. Sie lautet: τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον, τοῦτο τὸ σπέρμα (correct. σῶμα) τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματοῦται, φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ ὑδατώδη. Wir übersetzen: „Das Körperliche aber des Zeugungsstoffes, worin der Keim des seelischen Princips mit austritt, der da einem Theile nach vom Körper trennbar ist, bei den Wesen, welche das Göttliche in sich haben — dies ist der sogenannte *Nus* —, einem anderen Theil nach aber untrennbar ist, dieser Zeugungssame löst sich auf und verdunstet, indem er eine feuchte und wässerige Natur hat" (737 a 7—12). Hier scheint ausdrücklich gesagt, dass jede Seele, sowohl die intellective, die vom Körper trennbar, als die sensitive und die vegetative, die nicht trennbar ist, mit dem Samen eintritt. Indessen wäre ja dann noch ein weiterer Widerspruch vorhanden: auch die niederen Seelen gelangten mit dem Samen, also θύραθεν, in den Fötus, wogegen sich Aristoteles 736 b 26 ausdrücklich verwahrt. Es ist hier unter dem σπέρμα des seelischen Princips freilich in gewissem Sinne die Seele selbst zu verstehen, aber im Sinne der keimenden oder zum Werden sich bereitenden Seele, nicht im Sinne der actuellen. Dass dies sprachlich zulässig, wird man wohl nicht bestreiten. Denn warum sollte „Keim der Seele (oder des seelischen Princips)" nicht im Sinne von „Keimende Seele" gesagt werden können. Weil an den Samen als wirkendes Princip im Gegensatz zur Mutter als Materialprincip die Entstehung der Seele geknüpft ist, so heisst es hier, dass mit ihm der Keim der Seele oder die werdende Seele sich ablöse. Dass aber „Keim" in diesem Sinne von „werdender oder möglicher Seele" gebraucht wird, erscheint auch insofern glaubhaft, als es im Sinne eines eigentlichen Keimes unmöglich gemeint sein kann. Wie könnte denn ein Keim theils vom Körper (dem Fötus) trennbar, theils nicht trennbar heissen? — Uebrigens ist gegen die Meinung, wonach Aristoteles einen Eintritt des *Nus* mit dem Samen lehrt, noch ein zweifaches zu erinnern: 1. Wenn dem so wäre, warum verlautet denn gar nichts von der Zeit und Weise des Eintrittes in den Samen selbst? Aristoteles hat

wohl, nicht nach der Zeit seiner Vereinigung mit dem Leibe, sondern schlechthin nach dem Zeitpunkte seiner Entstehung —, so war eine Beantwortung dieser Frage nach dem Zusammenhange nicht geboten. Es mochte aber unserem Philosophen auch wenig systematisch vorkommen, auf dieselbe hier einzugehen, weil sie eher in die „erste Philosophie" oder Metaphysik, nicht in die Physik, wovon die Thierkunde ein Theil, hineingehört. Denn die Metaphysik beschäftigt sich mit den von der Materie getrennten Formen, und eine solche ist der Geist. Wir werden darum auch noch weiter unten sehen, wie Aristoteles in der Metaphysik über die Frage von der Präexistenz des *Nus* eine förmliche Entscheidung gibt.

3. Nach Vorstehendem ist nun auf die einzelnen Argumente, die gegnerischerseits laut dem früher Gesagten aus unserem Text entnommen werden können, zu antworten:

1° Dass der Ausdruck „von aussen her kommen", der vom *Nus* gebraucht wird, nicht blos für den Fall passt, dass der *Nus* schon da war, sondern auch für den Fall, dass eine höhere Macht als die der Materie ihn hervorbringt und mit dem Fötus vereint. So lange die Möglichkeit dieser Annahme bei Aristoteles nicht ausgeschlossen ist, so lange ist die gegnerische Folgerung aus dem angewandten Ausdruck nicht zwingend.

2° Wenn Aristoteles sagte, die fraglichen Seelen könnten darum nicht von aussen kommen, weil sie nicht präexistirten, so wäre freilich die Präexistenz immer als nothwendige Voraussetzung des Eintritts von aussen her bezeichnet, und folglich müsste auch der Geist nach Aristoteles, wenn er von aussen kommt, vorher da gewesen sein. Aristoteles sagt das aber nicht. Er sagt, jene Seelen könnten nicht von aussen kommen aus demselben Grunde, aus welchem sie auch nicht präexistiren können, darum nämlich nicht, weil sie als materielle Formen ausser dem Stoff, und zwar ausser ihrem Stoff, nicht sein können.

---

doch gefragt, wann und wie der Antheil an diesem Princip zustande komme (736 b 5), und die Frage bezieht sich nicht blos auf den Fötus, sondern auch auf den männlichen Samen. Zeller selbst findet dieses Schweigen unbegreiflich. „Nicht das geringste", so klagt er S. 594, „wird uns darüber gesagt, in welchem Zeitpunkt und auf welche Art das intellective Princip in den Samen eintritt." Für uns ist dies Schweigen kein Wunder. Der fragliche Eintritt selbst besteht nur in der Vorstellung eines getäuschten Exegeten. 2. Wie konnte Aristoteles wohl eine Lehre vertreten, in deren Consequenz es liegt, dass mit jeder Pollution eine Lostrennung des *Nus* zusammenläuft?

3° Was nicht bestritten wird, erscheint nur dann zugegeben, wenn kein anderer Grund der Unterlassung des Einspruchs abzusehen ist. Wir haben einen solchen Grund gefunden: es war nicht nöthig, die Präexistenz zu verneinen, weil Verneinung und Bejahung für die eigentlich obschwebende Frage keinen Unterschied machten. Dies war der Ursprung der Seele, ob sie aus der Materie sich entwickele, oder von aussen komme. Die andere Frage von der Präexistenz läuft sachlich nicht mit ihr parallel. Darum gilt auch das, was in dem Einwurf zusätzlich hervorgehoben wird, mit nichten. Die verschiedene Beantwortung der Frage von der Herkunft von aussen beim *Nus* und bei den anderen Seelen bildet kein Präjudiz für die Frage von der Präexistenz.

Das Ergebniss der bisherigen Untersuchung ist, dass die Hauptstelle, die man für ein früheres Dasein des *Nus* anruft, einen sicheren Beweis nicht liefert.

## III.

1. Einen zweiten Beleg für die Präexistenz des *Nus* will man in den Schlusssätzen des fünften Kapitels im dritten Buche der „Psychologie" finden. Nachdem Aristoteles dort von dem Geiste des Menschen gesagt hat: „Nachdem er abgeschieden, ist er nur das, was er ist — Form oder auch Geist —, und dieses allein ist ein Unsterbliches und Ewiges (*ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον*)", fährt er fort: „Wir erinnern uns aber nicht (*οὐ μνημονεύομεν δέ*), weil dieses (der Geist) zwar leidenslos, der leidentliche *Nus* aber vergänglich ist, und der Geist ohne ihn nichts denkt."

Zeller findet in dem Prädicat „unsterblich und ewig" die Ewigkeit des Geistes nicht blos für alle Zukunft, also nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts ausgesprochen und erklärt die Worte: „Wir erinnern uns nicht", dahin, dass wir im gegenwärtigen Leben uns der hiernach anzunehmenden Präexistenz nicht erinnern.[1]) Man sieht bei Zeller, da er in einem anderen Zusammenhang redet, nämlich mit dem Nachweis der vermeinten greifbaren Widersprüche in dem Verhältniss des thätigen und leidenden *Nus* bei Aristoteles beschäftigt, man sieht, sagen wir, nicht deutlich, ob er hier seine Auslegung des *ἄϊδιον* ausschliesslich auf diejenige des *οὐ μνημονεύομεν* stützt, oder ob er auch in dem Prädicat *ἄϊδιον* allein schon, das dem *Nus* beigelegt wird, dessen Präexistenz hinlänglich bezeugt findet.

[1]) Phil. d. Gr. II. II. 574, Anm. 3.

Jedenfalls kann er im ersteren Falle die Stelle auch vom eigenen Standpunkt aus nicht mit Sicherheit für die Präexistenz des *Nus* geltend machen. Denn er selbst behauptet es nicht für ganz gewiss, dass seine Deutung des *οὐ μνημονεύομεν* die einzig mögliche und zulässige sei. Er getraut sich nicht, die ältere Auslegung geradezu auszuschliessen, wonach hier von der jenseitigen Nichterinnerung an das gegenwärtige Leben Rede ist.

„Ob man diese Worte", so erklärt er sich in der genannten Anmerkung, „ihrem nächsten Sinne nach davon versteht, dass wir uns im jetzigen Leben des früheren, oder davon, dass wir uns nach dem Tode des jetzigen nicht erinnern, oder auch unbestimmter davon, dass das ewige Leben des thätigen *Nus* überhaupt mit keiner Erinnerung verknüpft sei, ist in der Sache deshalb nicht sehr erheblich, weil die Begründung des *οὐ μνημονεύομεν* die Continuität des Bewusstseins zwischen dem Leben des mit der leidentlichen Vernunft verbundenen und des von ihr freien *Nus* sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts aufhebt. Zunächst gehen aber die Worte allerdings wohl darauf, dass wir im gegenwärtigen Leben uns keiner Präexistenz erinnern. Denn nur davon zu reden, gab der Zusammenbang Veranlassung, und auch schon das Präsens *μνημονεύομεν* weist hierauf."

Da also, wenn die Deutung Zeller's nicht sicher ist, auch kein sicheres Argument in dem *οὐ μνημονεύομεν* liegt, so bleibt als Beweismittel einzig die Erklärung übrig, der Geist sei unsterblich und ewig. Dass hiermit die Anfangslosigkeit des Geistes genügend ausgesprochen sei, scheint auch die Zeller'sche Berufung auf den Zusammenhang, womit die Deutung des *οὐ μνημονεύομεν* gestützt werden soll, anzuzeigen. Zeller scheint, sagen wir, vorauszusetzen, dass die Anfangslosigkeit schon deutlich ausgesprochen ist. Denn nur so möchte er sagen können, der Zusammenhang biete Veranlassung, von der Nichterinnerung an das vorleibliche Leben zu sprechen. Indessen, wer sieht nicht, wie unsicher der Schluss ist: Aristoteles erklärt den *Nus* für unsterblich und ewig, also muss er nach ihm auch von Ewigkeit her dagewesen sein? Ist es nicht, auch wenn man die Worte blos für sich nimmt, nach allem viel wahrscheinlicher, dass Aristoteles sagen wollte: der Geist stirbt nicht und wird also ewig dauern? Nur wer von vorneherein Gründe zu haben glaubt, bei Aristoteles die Präexistenz anzunehmen, könnte der Meinung sein, dass hier an die Ewigkeit auch im Sinne der Anfangslosigkeit gedacht ist. Indessen wir haben gleich im Eingang dieses Aufsatzes gezeigt, dass solche Gründe nicht existiren, indem keinerlei Präjudiz für das Auftreten der Präexistenzlehre bei Aristoteles vorhanden ist. Dazu kommt, dass der Zusammenhang der Stelle, nicht der Zusammen-

hang mit ihrer nächsten Umgebung, sondern ihre Stellung in der ganzen Schrift „Ueber die Seele“ die entgegengesetzte Deutung so zu sagen aufnöthigt. Wie wir nämlich in unserer Abhandlung „Ueber den aristotelischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele [1])“ gezeigt haben und sich auch für jeden, der einen Ueberblick über die Schrift „Von der Seele“ hat, so zu sagen von selber ergeben müsste, haben wir hier nur die Entscheidung einer Frage, die schon im Proömium, d. h. im ersten Kapitel, als ein Hauptproblem der Psychologie bezeichnet wurde, ob die Seele vom Leibe so trennbar sei, dass sie für sich fortbestehen kann, oder nicht.[2]) Nachdem eben dort die Entscheidung davon abhängig gemacht wurde, ob die Seele eine eigene, nicht auch dem Leibe angehörende Thätigkeit habe, ist im vierten Kapitel des dritten Buches diese Bedingung als zutreffend dargethan worden, und nun wird im folgenden Kapitel, dem unserigen, die Folgerung gezogen: Die Seele, freilich die denkende allein, ist unsterblich. Es handelt sich also nur darum, was mit der Seele nach dem Tode und im Tode geschehen kann, ob sie sich so trennen lasse, dass sie für sich bleibt und ewig fortlebt; von einem früheren Dasein ist gar keine Rede.

2. Einen Gedanken, der die ganze Zeller'sche Auffassung des *ἀίδιον* beherrscht, haben wir noch nicht berührt. Es ist seine Vorstellung von dem aristotelischen *intellectus agens*. Derselbe soll von dem leidenden Verstande, unter dem das Vermögen das Einzelne zu denken begriffen werden müsse, wesentlich getrennt sein und als allgemeine Vernunft vor allen Einzelwesen und nach ihnen ewig existiren.[3]) Von diesem *intellectus agens* soll hier auch allein gesagt sein, er sei unsterblich und ewig. Um letztere Interpretation zu stützen, wird dann angerufen, was unmittelbar vor unserer Stelle[4]) in Bezug auf die thätige Vernunft gesagt sein soll, es sei mit ihr nicht so, dass sie bald denke, bald nicht denke, sie denke vielmehr immer und ewig: *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι · ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ*

[1]) Jahrb. f. Philos. u. sp. Th. IX. 2 u. 3. — [2]) 403 a 11: *ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι.* Der Zusatz, den wir machen: „so dass sie für sich fortbestehen kann“, steht nicht bei Aristoteles, ist aber sinnentsprechend. Zunächst will Aristoteles davon reden, ob die Seele für sich sein kann. Da er aber nicht sagt: sie kann getrennt sein, sondern sie kann getrennt werden, lenkt er unsere Gedanken auf die Zukunft. Nur wer schon das Vorurtheil hat, Aristoteles stehe zur Präexistenz, kann hier an ein gesondertes Dasein, sei es vor, sei es nach dem Leibe denken. — [3]) S. 570 u. 573. — [4]) Lin. 22.

οὐ χρόνῳ · ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. „Im ganzen — so übersetzt oder paraphrasirt Zeller — geht das blos potentielle Wissen dem actuellen selbst der Zeit nach nicht voran, sondern es verhält sich nicht so, dass der *Nus* bald denkt, bald nicht denkt.“ [1])

Indessen, zunächst ist der thätige *Nus* von dem die Gedanken aufnehmenden — so müsste Zeller sagen statt: leidende Vernunft, denn unter dieser, *νοῦς παθητικός*, versteht Aristoteles ganz was anderes — nicht wie ein Wesen vom anderen verschieden, sondern beide bilden, wie sich leicht zeigen liesse, zwei correlative Vermögen der einen denkenden Seele. Sodann kann es eine allgemeine Vernunft weder bei Aristoteles noch vor dem Forum des unvoreingenommenen Denkens geben: denn alles Wirkliche ist individuell. Weiter ist ganz sicher, dass Aristoteles, da er den Geist unsterblich und ewig nennt, nicht blos den *intellectus agens*, sondern auch den *possibilis* meint. Schon die Bemerkung [2]), dass auch der thätige *Nus* trennbar sei und zwar darum, weil er dem aufnehmenden an Würde nicht nachstehen dürfe, beweiset dies. Endlich meint Aristoteles mit den Worten: „nicht dass er bald denkt, bald nicht denkt“, nicht den thätigen Verstand. Derselbe denkt nach Aristoteles nicht, sondern bereitet durch die Abstraction das Denken vor. Noch weniger denkt er im Sinne eines actuellen Wissens, einer *ἐπιστήμη κατ' ἐνέργειαν*, wie es doch der Zusammenhang erfordern würde. Vielmehr hat es manches für sich, hier an das göttliche *νοεῖν* zu denken oder auch an das der Sphärengeister, auf das ja die Worte zutreffen: ein actuelles Wissen, das nicht bald ist, bald nicht ist, nicht als ob bei den Sphärengeistern immer actuell derselbe Gedanke anzunehmen wäre, sondern weil sie immer actuell denken.

Wir sehen also, dass alle Instanzen, die Zeller für seine Auslegung des *ἀΐδιον* anruft, versagen.

3. Wenn derselbe Gelehrte übrigens noch sagt, das Präsens *μνημονεύομεν* weise auf ein gegenwärtiges, nicht auf ein zukünftiges Sich-nicht-erinnern, so ist darauf zu bemerken:

1⁰ Dass ein bloser Hinweis hier nicht genügen würde, mit anderen Worten, es wäre erforderlich, dass das Präsens hier von der Zukunft einfach nicht gebraucht werden könne, was man doch nicht wird behaupten wollen. Denn warum soll man nicht sagen können: „Wir haben im Jenseits keine Erinnerung“ für: „Wir werden keine haben?“

---

[1]) 571, 2. — [2]) Lin. 17.

2⁰ Dass der fragliche Ausdruck wirklich wohl nicht auf das jenseitige Leben geht und doch den Sinn nicht hat, den Zeller ihm geben möchte. Es ist nämlich noch eine dritte Auslegung möglich.[1]) Es mag gemeint sein, dass wir im gegenwärtigen Leben und namentlich im Alter manches nicht im Gedächtniss behalten auch von dem, was wir mit dem Verstande erfasst haben, und da man hieraus einen Einwurf gegen die eben ausgesprochene Unvergänglichkeit des *Nus* herleiten könnte, so sucht Aristoteles diesen Einwurf zu entkräften.

Somit müssen wir uns denn auch von der Stelle in der Psychologie verabschieden, ohne in ihr einen sicheren Beweis für die Präexistenz des *Nus* gefunden zu haben.

## IV.

Noch scheint Zeller, wenn auch nicht eine weitere einzelne Belegstelle, so doch einen ferneren Beweisgrund zu bieten, wenn er sich S. 595 vernehmen lässt: „Aristoteles sagt so bestimmt wie möglich, dass der Geist so wenig entstanden sei, als er vergehe.“ Es ist nämlich wahr, dass bei Aristoteles das Entstehen und Vergehen unzertrennlich verknüpft sind, so dass, wo das eine ist oder nicht ist, dasselbe vom anderen gilt. Und in Bezug auf den thätigen *Nus* insbesondere sagt zwar nicht Aristoteles selbst, wohl aber sein unmittelbarer Schüler und Nachfolger in Leitung seiner Schule, Theophrast, dass er, wenn unvergänglich, dann auch unentstanden sein müsse.[2]) Aber von welchem Entstehen und Vergehen ist hier die

[1]) Vgl. unsere Abh. im ‚Jahrb. f. Phil.‘ — [2]) Theophr. bei Themistius *de an.* f. 91: εἰ μὲν οὖν ἀύμφυτος ὁ κατῶν (der thätige *Nus*), καὶ εὐθὺς ἐχρῆν καὶ ἀεὶ (sc. κατεῖν d. h. die Gedanken hervorrufen), εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικεν οὖν καὶ ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος. — Nur der Vorsicht halber — ist doch in Missdeutung der aristotelischen Sätze sozusagen alles möglich — erinnern wir, dass etwa nicht aus der Lehre, wonach die Formen und der Stoff nicht entstehen, auf eine Ewigkeit des *Nus*, der ja nach Aristoteles Form ist, geschlossen werden darf. Die Läugnung des Entstehens von Materie und Form ist so aufzufassen, dass nicht die Materie und Form an sich, sondern das aus ihnen Zusammengesetzte wird. Denn es entsteht an und für sich nur, was an und für sich sein kann, dies aber ist das Zusammengesetzte. Die Form aber entsteht nur *per accidens*, insofern das von ihr Informirte entsteht. So heisst es z. B. im Anfang des 3. Kapitels des 12. Buches der Metaphysik: „es entsteht weder der Stoff noch die Form, ich meine aber den letzten Stoff und die letzte Form. Denn alles verändert sich als ein etwas und durch etwas und in etwas.

Rede, von demselben überhaupt oder vielmehr von der Erzeugung und der Auflösung der aus Stoff und Form zusammengesetzten Naturgebilde? Offenbar von letzterer, wie ja schon der Ausdruck ἀγέννητος ungezeugt, nicht ἀγένητος ungeworden darthut. Es lässt sich somit aus der Incorruptibilität des *Nus* wohl auf seine Ungezeugtheit, nicht aber auf seine Ursprunglosigkeit, ein rechtmässiger Schluss ziehen.

Und da wir nun hiermit bereits alle Stellen, die direct oder indirect die Präexistenz aussprechen sollen, erschöpft haben, und da uns weitere Stellen nicht angegeben werden, so dürfen wir jetzt wohl als gesichertes Ergebniss betrachten, dass Aristoteles nirgendwo die Präexistenz des menschlichen Geistes mit Bestimmtheit ausspricht.

(Schluss folgt.)

---

Das Wodurch ist das erste Bewegende, das Was der Stoff, das Warum die Form. Es ginge nun in's unendliche, wenn nicht blos das Erz rund würde, sondern auch das Runde und das Erz würde. Folglich muss man Halt machen." Aristoteles will sagen: Würde z. B. die Rundheit an und für sich, so müsste hier wieder, wie beim Entstehen einer zusammengesetzten Substanz, unterschieden werden zwischen Stoff und Form und Beraubung, und bei der letztgenannten Form wieder so, usw. Man sieht aber, dass diese Lehre auf den *Nus* keine Anwendung findet, denn da er ein eigenes Sein hat, so hat er auch ein eigenes Werden.

# Ueber Messbarkeit psychischer Acte.[1])

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

(Schluss.)

## VI.

Nachdem wir die Messbarkeit der Empfindungen im Princip festgestellt haben, wäre noch etwas über die eigentliche Ausführung einer Messmethode zu sagen; denn gerade hierin scheint eine unüberwindliche Schwierigkeit zu liegen. Wie will man nämlich eine Empfindung als Maasstab an eine andere zu messende anlegen? Zwei Empfindungen desselben Sinnengebietes, die doch nur aneinander gemessen werden können, sind schwer gleichzeitig im Bewusstsein zu beobachten. Manche können gar nicht gleichzeitig stattfinden, wie z. B. zwei Gerüche, oder, wenn dies, wie bei der Zweitheilung einiger Organe auch absolut gesprochen, möglich scheint, so gestattet doch die Enge unseres Bewusstseins nicht, zwei Empfindungen gleichzeitig gleich scharf in den Blickpunkt des Bewusstseins zu erheben. Und wenn man sich auch mit der Erinnerung der einen Empfindung zur Vergleichung begnügen will, wie kann man erkennen, dass die eine Empfindung, der Maasstab, in der zu messenden enthalten ist?

Fechner hat ausführlich gezeigt, wie trotz dieser Schwierigkeiten doch ein Messen der Empfindung zwar nicht unmittelbar aber doch mittelbar mit Hilfe der sie erzeugenden Reize möglich ist. Wir haben die Methode der Messung in der früher citirten Abhandlung[2]) ziemlich eingehend erläutert. Hier möge Folgendes im Anschluss an unsere obigen Ausführungen zur Klarlegung der theoretischen Möglichkeit einer Messung der Empfindung bemerkt werden.

Alles Messen besteht in dem Nachweis, wie viel Mal in einer Grösse eine andere derselben Art, welche als Maasstab, d. h. als

---

[1]) Vgl. ‚Phil. Jahrb.' 5. Bd. (1892) S. 42 ff.; 7. Bd. (1894) S. 381 ff. — [2]) Vgl. ‚Natur u. Offenbarung' 37. Bd., S. 385 ff.

Einheit angenommen wird, enthalten ist. Vielfach hängt es von unserem Belieben ab, welche Grösse wir als Einheit zu Grunde legen: das Pfund, der Fuss, das Liter sind mehr oder weniger willkürlich gewählte Maasstäbe. Bei der Messung der Empfindungen bietet sich uns ein mehr natürlicher Maasstab dar. Es ist für mehrere Sinnesgebiete der kleinste noch eben merkliche Reiz empirisch festgestellt. So fand Schafhäutl, dass der noch eben hörbare Schall von einem Korkkügelchen erzeugt wird, das ein Milligramm schwer, ein Millimeter hoch, bei völliger Stille zur Mitternacht herabfällt [1]); das Auge unterscheidet noch eine Helligkeit, die nur um $^1/_{150}$ von der Helligkeit des Grundes sich abhebt usw. Diese kleinste, noch eben merkliche Empfindung kann man als Einheit der Empfindung annehmen. Dieselbe ist nun nach Obigem gleich einem jeden ebenmerklichen Empfindungszuwuchs, der einer bestimmten Reizverstärkung entspricht. Ich brauche also nur die Reizverstärkung nach und nach vorzunehmen, welche jedes Mal eine ebenmerkliche Empfindungsverstärkung auslöst und die Anzahl der Reizverstärkungen sagt zugleich, wie viel Mal die Elementarempfindung in der zu messenden Empfindung enthalten ist; damit ist aber letztere gemessen.

Hätte man z. B. eine Schallempfindung von bestimmter Stärke zu messen, so gehe ich von der eben merklichen Schallempfindung aus, die durch Herabfallen eines ein Milligramm schweren Korkkügelchens aus einem Millimeter Höhe erzeugt wird. Ich sehe nun zu, wie viel ich das Kügelchen durch Hinzufügung eines kleinen Gewichtes schwerer machen muss, um beim Herabfallen eine ebenmerkliche Verstärkung des Schalles zu erzeugen. Damit habe ich eine Schallempfindung, die doppelt so gross ist als die ursprüngliche, ebenmerkliche. Sodann lege ich wieder ein Gewicht zu, das eine ebenmerkliche Verstärkung des Schalles erzeugt: diese Schallempfindung ist dann drei Mal stärker als die ursprüngliche. So gehe ich mit Zulegung von Gewichten und Verstärkung der Schallempfindung weiter, bis ich eine erreicht habe, welche der zu messenden gleich ist. Vorausgesetzt nun, ich hätte zehn Mal die ursprüngliche kleine Empfindung verstärken müssen, um die letzte zu messende zu erhalten, so ist diese zehn Mal grösser als jene: sie enthält jene zehn Mal, oder wenn ich die erste als Maasseinheit annehme: sie ist gleich zehn Schalleinheiten.

[1]) Nach neueren Versuchen beträgt die geringste noch hörbare Schallenergie 0,000012 Erg (Einheit des Centimeter- Gramm- Secundensystems).

Diese Zahl gibt uns also das Maas des zu messenden Schalles in Schalleinheiten. Damit ist aber die Messung der in Frage stehenden Schallgrösse nach allen Regeln der Grössenmessung ausgeführt. Dass diese Methode sehr umständlich und zeitraubend ist, thut der theoretischen Möglichkeit keinen Eintrag.

Wir können aber auch noch eine etwas praktischere Methode aus dem Gesagten ableiten. Bei der dargelegten Methode ist das Weber'sche Gesetz gar nicht in Anwendung gekommen: und doch ist dasselbe von Allen, welche bislang eine Messung psychischer Zustände ernstlicher versucht haben, insbesondere von Fechner zu Grunde gelegt worden. Dasselbe gestattet uns eine bedeutende Abkürzung des eben skizzirten Messverfahrens. Wenn man nämlich untersucht, welche Reizverstärkungen vorgenommen werden müssen, um eine ebenmerkliche Empfindungsverstärkung zu erhalten, so ergibt sich, dass die auf einander folgenden Reizverstärkungen einander nicht gleich sein dürfen, sondern immer grösser werden müssen, um gleiche, ebenmerkliche Empfindungszuwüchse auszulösen. Weiter zeigt eine genauere Beobachtung, dass diese Reizverstärkung nicht regellos erfordert wird, sondern nach dem bestimmten Gesetze, dass die Quotienten aus den aufeinanderfolgenden Reizzuwüchsen einander gleich sind. Allgemeiner ergibt sich das Gesetz: „Die aufeinanderfolgenden Reizstärken bilden eine geometrische Reihe, wenn die dazu gehörigen Empfindungen eine arithmetische Reihe bilden.“ Unter arithmetischer Reihe versteht man eine solche, deren aufeinander folgende Glieder gleiche Differenzen zeigen, unter geometrischer diejenige, deren Glieder gleiche Quotienten haben. Wenn aber die Empfindungszuwüchse, wie in den obigen Fällen, einander gleich sind, dann ist der Unterschied zwischen einer jeden Gesammtempfindung und der ihr vorhergehenden in der ganzen Reihe gleich: diese bilden also eine arithmetische Progression, und zwar bei dem von uns gewählten Maasstab die natürliche Zahlenreihe 1, 2, 3, 4. Die Reize, welche denselben entsprechen, müssen dann, wenn der Schwellenwerth, d. h. derjenige Reiz, der eine ebenmerkliche Empfindung hervorruft, z. B. $r$ wäre, die Reihe bilden $r$, $r.e$, $r.e^2$, $r.e^3$ . . .; denn nur so ist $r = \frac{r.e}{r} = \frac{r.e^2}{e} = \frac{r.e^3}{e^2}$ . . Dieses ist das Weber'sche Gesetz, wenigstens in einer der Fassungen, die ihm Fechner gegeben hat.

Mit Hilfe desselben lässt sich nun unser obiges Messverfahren bedeutend abkürzen. Man sucht ein für alle Mal zu ermitteln, welche

Reizstärke in dem betreffenden Sinnesgebiet die erste ebenmerkliche Empfindung, also von der Stärke 1 auslöst (Schwellenwerth von $r$); ferner welche Verstärkung erfolgen muss, um einen ebenmerklichen Empfindungszuwuchs zu haben. Damit habe ich die Reizstärke, welche der Empfindung von der Stärke 2 entspricht. Damit ist auch $e$, der Fortschrittsexponent der geometrischen Reihe, $= \frac{r \cdot e}{r}$ gefunden: man dividirt den der Empfindung 2 entsprechenden Reiz durch den der Empfindung 1 entsprechenden. Hat man nun eine Empfindung $x$ zu messen, so untersucht man, durch welche Reizstärke sie erzeugt wird. Damit ist dann die Intensität von $x$ mit Hilfe einer kleinen Rechnung leicht zu bestimmen. Hat man nämlich in einer geometrischen Reihe das Anfangs- *(a)* und Endglied *(t)*, sowie den Exponenten ($e$) d. h. das Verhältniss, in dem die aufeinanderfolgenden Glieder fortschreiten, so ist auch die Anzahl der Glieder ($n$) gegeben. Es ist nämlich

$$t = a\, e^{n-1}.$$

In dieser Gleichung ist nun in unserem Falle alles bekannt bis auf $n$. $a$ ist ein für alle Mal als Schwellenreiz des betreffenden Gebietes bekannt, $e$ als ein verhältnissmässiger Reizzuwuchs, der eine merkliche Verstärkung der Empfindung bewirkt; derselbe ist gleichfalls ein für alle Mal bekannt als Quotient zweier auf einander folgender Glieder jener geometrischen Reihe. Endlich $t$ ist die bekannte im bestimmten Falle zu messende und nach Voraussetzung jetzt gemessene Grösse. Freilich ist hier, um $n$ als Unbekannte zu finden, keine gewöhnliche, sondern eine Exponentialgleichung zu lösen, was übrigens mit Hilfe der Logarithmen leicht ausführbar ist.

Soll nämlich sein $t = a\, e^{n-1}$, so muss auch sein

$$\log.\ t = \log.\ a\ (e^{n-1})$$
$$\log.\ t = \log.\ a + (n-1)\ \log.\ e.$$

Daraus findet man

$$n - 1 = \frac{\log.\ t - \log.\ a}{\log.\ e}$$
$$n = 1 + \frac{\log.\ t - \log.\ a}{\log.\ e} = \frac{\log.\ e + \log.\ t - \log.\ a}{\log.\ e}$$
$$n = \frac{\log.\ \frac{et}{a}}{\log.\ e}.$$

Dieses $n$ bezeichnet nun zunächst die Anzahl der Glieder der geometrischen Reihe, welche die aufeinander folgenden Reizstärken bis zum Gliede $t$ bilden. Gerade so viel Glieder hat aber auch die

arithmetische Reihe, welche die aufeinander folgenden Empfindungsstärken bilden bis zu der Empfindung $x$, die dem Reize $t$ entspricht. Und weil diese Reihe aus den natürlichen Zahlen (1, 2, 3, 4) besteht, so ist das $n$-te Glied derselben $x$ selbst $= n$.

Damit ist die zu messende Empfindung

$$x = \frac{\log. \frac{et}{a}}{\log. e.}$$

## VII.

Gegen diese Maasformel, welche auf einem ganz neuen Wege den Schwierigkeiten zu entgehen versucht, welche gegen die herkömmlichen insbesondere die Fechner'schen Ableitungen erhoben worden sind, lassen sich freilich andere nicht unbegründete Bedenken erheben. Wir wollen aber sogleich von vorneherein bemerken, dass der Vorzug dieser Formel vor anderen nicht in der mathematischen Exactheit liegt, sondern in der Leichtigkeit des Verständnisses. Wir haben dabei nämlich nur die elementaren mathematischen Sätze in Anwendung gebracht, während sonst meist Sätze der höheren Mathematik herbeigezogen werden müssen. Für unseren Zweck, die Möglichkeit einer Messung psychischer Zustände leicht verständlich zu zeigen, reicht auch eine weniger genaue Formel hin.

Der erste Einwand, der sich gegen unser Verfahren erheben lässt, ist folgender: Wir haben vorausgesetzt, dass das Weber'sche Gesetz keine obere oder doch keine untere Grenze seiner Gültigkeit habe; und doch nimmt die Proportionalität, welche dasselbe innerhalb der Reiz- und Empfindungsscala aufstellt mit der Annäherung an die Empfindung 0 oder 1, bezw. an den Schwellenwerth des Reizes immer mehr ab. Daraus folgt nothwendig, dass der Fortschrittsexponent $e$, den wir gerade an der untersten Grenze der Reiz- und Empfindungsscala bestimmt haben, nicht mehr den Fortschritt der Reize für höhere Empfindungsstärken genau ausdrückt. Die Reihe, welche wir für die Reize von unten an aufgestellt haben, schreitet hier unten gerade unregelmässig fort, ohne dass bis jetzt ein allgemeines Gesetz dafür gefunden werden konnte.

Diesem Uebelstande lässt sich einigermaassen dadurch abhelfen, dass man den Fortschrittsexponent $e$ nicht durch Division der zwei niedrigsten Reizstärken, welche die geringsten eben von einander

unterscheidbaren Empfindungen auslösen, berechnet, sondern durch Division zweier höher gelegenen Reize, für welche das Weber'sche Gesetz sicher gültig ist. Wenn nun auch damit die Formel nicht ganz genau wird, so möge sie eben auf diejenigen Sinnesgebiete eingeschränkt bleiben, auf denen das Weber'sche Gesetz am durchgehendsten seine Gültigkeit bewahrt.

Auf verschiedenen Empfindungsgebieten ist die untere Abweichung vom Weber'schen Gesetz sehr verschieden stark. Besonders auffallend bei der Lichtwahrnehmung, welche niemals erst durch einen äusseren Reiz eine bemerkliche Intensität hat. Auch ohne äusseres Licht ist die Netzhaut in einem beständigen inneren Reizzustand, welchem die Empfindung des Augenschwarzes, verschieden von völliger Dunkelheit, entspricht. Hier begreift man leicht, wie die Proportionalität zwischen Reiz und Empfindung auf dem niedrigsten Punkte der Scala nicht dieselbe sein wird, als auf höheren Punkten, wo die äusseren Reize allein die Empfindungen bedingen. Für andere Sinne bestehen solche Ursachen, welche das Weber'sche Gesetz ungültig machen müssen, nicht, oder doch in geringerem Grade. Wir beschränken unsere Formel also auf diejenigen Fälle, in denen das Weber'sche Gesetz annähernd auch nach unten gültig bleibt, und trotz dieser grossen Einschränkung, die wir unserem Messverfahren auferlegen müssen, kann es jedenfalls als schematisches Beispiel dienen, an welchem die Möglichkeit der Messung psychischer Zustände praktisch gezeigt wird. Um genauere Formeln zu erhalten, müssen vorerst genauere Methoden angewandt werden, um die Gültigkeit des Weber'schen Gesetzes und deren Grenzen kennen zu lernen: wir haben dieselben in dem Aufsatze: „Methoden der Psychometrie" in ‚Natur u. Offenb.' 1891 kurz dargelegt. Unter den drei zur Anwendung gebrachten Methoden ist die von uns allein berücksichtigte, die der „ebenmerklichen Unterschiede", freilich die ungenaueste, aber die am leichtesten zu verstehende und zu verwerthende.

Sodann müssen für genauere Maasformeln weit complicirtere Rechnungen vorgenommen werden, als die wenigen elementaren Operationen, welche wir oben ausgeführt haben. Fechner hat mit Hilfe der Differentialrechnung seine Maasformel abgeleitet, und dies führt uns zu einem zweiten Einwande gegen unsere Ableitung der Maasformel. Fechner setzt nämlich voraus, dass die kleinen ebenmerklichen Empfindungszuwüchse Differentialgrössen, also unendlich klein sind, während wir sie als endliche Grössen betrachtet haben. Man

kann aber nicht einfach Beziehungen, die zwischen Infinitesimalgrössen erkannt sind, auf endliche Grössen übertragen.

Elsas hat die Fechner'sche Ableitung aus Gründen, die wir später darlegen wollen, beanstandet; ich habe auch bereits in einer früheren Abhandlung meine Bedenken gegen die Fechner'schen Differentialgleichungen ausgesprochen, und deshalb eine Ableitung vermittelst der algebraischen Analysis gegeben.[1]) Doch wie es mit der Richtigkeit der Fechner'schen Rechnungen auch stehen mag: dass wir in unserer oben versuchten Ableitung einer Maasformel mit vollem Rechte die ebenmerklichen Empfindungszuwüchse als endliche Grössen behandelt und die für sie gefundenen Verhältnisse auf endliche Empfindungsintensitäten übertragen haben, dürfte nicht schwer zu beweisen sein.

Wären die kleinen Empfindungszuwüchse unendlich klein, so würde man nur durch Summiren von unendlichen vielen derselben eine endliche Empfindungsintensität erhalten; und doch erhält man dieselbe schon nach einer geringen Anzahl von Zuwüchsen. Sie kommen darin mit Infinitesimalgrössen überein, dass sie die letzten noch eben unterscheidbaren Elemente einer Empfindung darstellen: aber sie sind doch nicht die absolut letzten. Für Wesen, die eine tiefere Reizschwelle besitzen, ist der noch eben wahrgenommene Ton, Geruch schwächer als unser schwächster Ton und Geruch. Solche Wesen sind nicht blos möglich, sondern existiren thatsächlich. Der Hund nimmt geringere Riechreize, manche Insecten feinere Töne wahr, als wir. Selbst bei Menschen ist die Sensibilität manchmal so abnorm gesteigert, dass sie schon die geringsten schmerzerregenden Reize wahrnehmen und von denselben auf's heftigste belästigt werden. Man kann nicht sagen, die Ebenmerklichkeit sei in allen diesen Fällen die gleiche: allerdings ist sie nach der negativen Seite immer gleich: dass unter dem ebenmerklichen Unterschied thatsächlich nichts empfunden wird, ist selbstverständlich und verhält sich überall so; aber bei dem einen Wesen wird eine stärkere Empfindung erst merklich, während ein anderes sich schon einer schwächeren bewusst wird. Noch deutlicher zeigt sich die Möglichkeit der Schwächung der kleinsten Reize, welche zu den ebenmerklichen Empfindungen gehören. Wie die ebenmerklichen Empfindungsunterschiede, so fasst Fechner auch die sie auslösenden Reizzuwüchse als Differentiale. Stellt er doch in diesem Sinne die Fundamentalformel auf:

[1]) ‚Natur u. Offenb.' 26. Bd., S. 284 ff.

$$d\gamma = \frac{K.\ d\beta}{\beta}$$

in der $d\gamma$ den ebenmerklichen Unterschied der Empfinduug, $d\beta$ den minimalen zu $\beta$ hinzutretenden Reiz bezeichnet. Dass aber dieser minimale Reiz eine ganz bestimmte endliche Grösse ist, ergibt sich daraus, dass er durch Summiren zu einer bedeutenden Stärke anwachsen kann, andererseits noch viele schwächere Grade unter sich hat, denen entweder gar keine oder unbewusste Empfindungen entsprechen. Diese noch schwächeren Reize sind aber immer noch von endlicher Grösse, denn man kann sie in ganz bestimmten Zahlen als Producte aus Masse und Geschwindigkeit ausdrücken.

So können also weder die minimalen Empfindungszuwüchse noch die dazu gehörigen Reize als eigentliche Differentiale betrachtet werden. Doch dürfte dies keine so fundamentale Schwierigkeit bieten, da die Differentialrechnung nicht immer ihre Veränderlichen unendlich klein im eigentlichen Sinne des Wortes voraussetzt. Thatsächlich erhält Fechner durch Integriren der auf dieser Grundlage aufgestellten Differentialgleichung dieselbe Beziehung zwischen Empfindung und Reiz, wie wir sie durch Anwendung der algebraischen Analysis d. h. durch Gleichungen zwischen endlichen Grössen gefunden haben.

Elsas hält dieses Zusammentreffen für rein zufällig; er erklärt die Rechenoperationen Fechner's aus einem anderen Grunde für unrichtig, und das logarithmische Verhältniss zwischen Empfindung und Reiz nicht durch dieselben g e f u n d e n, sondern bereits in der Bedingungsgleichung enthalten. Das trifft insofern zu, als die Logarithmen eine arithmetische Reihe bilden, wenn die Logarithmanden in geometrischer Progression stehen. So verhalten sich aber gerade, wie schon bemerkt, die Empfindungsstärken zu ihren Reizen: log. 10 $= 1$, log. $10^2 = 2$, log. $10^3 = 3$, log. $10^4 = 4$. . . .

Wir haben aber ein weit stärkeres Bedenken gegen die mathematischen Voraussetzungen. Derselbe bedient sich nämlich eines Hilfsatzes, dessen Anwendung wir aus weit triftigeren Gründen als Elsas für unzulässig erachten, während Elsas ihn nur für überflüssig erklärt. Der Satz lautet: „Die beziehungsweisen Aenderungen, Zuwüchse zweier von einander abhängigen, continuirlichen Grössen, von einem constanten Ausgangswerthe an oder innerhalb eines Theiles der Grössen verfolgt, gehen einander merklich proportional, so lange sie sehr klein bleiben, wie auch das Abhängigkeitsverhältniss zwischen den Grössen beschaffen sein mag, und wie sehr der beziehungsweise

Gang der Grössen im Ganzen und nach grösseren Theilen von dem Gesetz der Proportionalität abweichen mag. Welches nun auch die mathematische Beziehung zwischen Reiz ($r$) und Empfindung ($e$) sein mag: sind beide unendlich klein, so können sie einander einfach proportional gesetzt werden: $de : de' = dr : dr'$. Nach dem Weber'schen Gesetz ist aber $de$ constant, wenn das zugehörige $\frac{dr}{r}$ constant ist. Beiden Bedingungen wird entsprochen durch die Gleichung

$$de = K. \frac{dr}{r}$$

woraus durch Integration gefunden wird

$$e = K. \text{ log. nat. } \frac{r}{\varrho}$$

worin $\varrho$ den Schwellenwerth des Reizes bezeichnet; wird derselbe gleich der Basis des Logarithmus als Reizeinheit und die dazu gehörige Empfindung als Empfindungseinheit genommen, so ergibt sich nach einigen Umformungen schliesslich die einfache Beziehung zwischen Reiz und Empfindung

$$e = \text{log. } r.$$

Diese Formel [1]) kann mit der von uns aufgefundenen nicht stimmen, weil unsere Maaseinheiten andere sind. Aber ihre Richtigkeit auch zugegeben, ist der Ausgangspunkt der Rechnung ein Widerspruch. Es wird nämlich in einer und derselben Formel vorausgesetzt, dass die kleinen Empfindungsintensitäten den Reizen einfach proportional sind, und gleichzeitig, dass sie dem Weber'schen Gesetze entsprechend nicht einfach proportional gehen, sondern die Empfindungszuwüchse nur dann constant bleiben, wenn das Verhältniss der Reizzuwüchse zu den schon erreichten Reizstärken dasselbe bleibt. Man könnte meinen, der Widerspruch sei zu vermeiden, wenn die einfache Proportionalität nur zwischen sehr kleinen Empfindungs- und Reizstärken, die des Weber'schen Gesetzes für grössere endliche Intensitäten angenommen würde: aber Fechner lässt genau dieselben kleinen $de$ und $dr$ in derselben Fundamentalformel einander einfach und nicht einfach proportional gehen.

Aus etwas anderen Gründen hat M. Radakowić die Einführung des genannten Hilfsprincips beanstandet. Er bemerkt zunächst, dass

[1]) Das logarithmische Verhältniss wird in neuerer Zeit stark beanstandet, so von J. Merkel in einer Reihe von Artikeln in Wundt's ‚Philos. Studien': „Die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung" X. Bd. 1894.

Fechner nicht bewiesen, dass jenes Princip „für jedes, wie immer geartete Abhängigkeitsverhältniss zwischen continuirlichen Veränderlichen gelte“. Ziemlich mit unserer Kritik trifft er zusammen, wenn er sagt: „Sucht man das Hilfsprincip correct zu verwenden, so wird die Einführung des Weber'schen Gesetzes unklar, und drückt man dieses exact in der Formel aus, so erscheint jenes nicht richtig verwendet.“ [1])

Wenn nun bei solchen sich widersprechenden Voraussetzungen doch ein richtiges Resultat herauskommt, so muss dies allerdings rein zufällig sein. Jedenfalls liegt in der Richtigkeit dieses Resultates kein Beweis gegen die von uns oben nachgewiesene Behauptung, die ebenmerklichen Empfindungsunterschiede oder Unterschiedsempfindungen seien endliche, nicht infinitesimale Grössen. Fechner hat letzteres vorausgesetzt, aber diese Annahme hat ebensowenig ein richtiges Resultat herbeigeführt als der oben berührte Widerspruch in den mathematischen Voraussetzungen.

Unsere vorstehenden mathematischen Ausführungen dürften die Erwartungen des Lesers über die „exacten“ Ergebnisse der Messungen und Rechnungen der Psychophysik eher herabgestimmt, als gesteigert haben. Damit glauben wir ihm aber gerade ein getreues Bild von dem Wesen und Stande dieser Wissenschaft gegeben zu haben. Denn auch der hervorragendste Vertreter derselben in der Gegenwart, W. Wundt, erklärt nach seinen langjährigen Bemühungen auf diesem Gebiete: „Nichts könnte, wie ich meine, verkehrter sein, als wenn man bei den chronometrischen Versuchen der Psychologie Ergebnisse erwarten wollte, die mit physikalischen Constantenbestimmungen irgend eine Aehnlichkeit hätten. Davon kann schon auf physiologischem, geschweige denn auf psychologischem Gebiete nicht die Rede sein. Das einzige vielmehr, was billigerweise erwartet werden kann, ist die Ermittelung gewisser typischer Verlaufsformen der Vorgänge, die dadurch, dass sie in mannigfacher Weise variirt werden, eine Vergleichung ähnlicher, aber in bestimmten Bedingungen sich unterscheidender Processe mit einander möglich machen.“ [2])

---

[1]) Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. von R. Avenarius. 1890. 1. Heft. S. 8 ff. — [2]) Philos. Studien. X. Bd. (1894) 4. Heft. S. 485 f.

# Ueber den platonischen Gottesbegriff.[1])

Von Jos. Nassen in Aachen.

(Schluss.)

## III. Gott und Götter. Dämonen. Gottesverehrung nach Plato.

1. „Die griechische Götterwelt", bemerkt Preller[2]), ein sehr berufener und anerkannt tüchtiger Kenner des hellenischen Götterwesens, „verräth einen sehr vernehmlichen Zug zum Monotheismus." Dem entspricht die Lehre Plato's, wie die früher[3]) behandelten Stellen ahnen liessen, dass ein Gott sei. Dieser eine Gott, der Weltbildner (*δημιουργός*, aber wohl nicht Weltschöpfer) ist gleichsam der sprudelnde Quell, aus dem alles andere hervorgeflossen ist. Wie der christliche Gott, wenn er schaffen will, alles gut machen muss, so auch der Gott Plato's.[4]) Die Körperwelt, als Abbild der höchsten Einheit, ist eine einige und einartige; von Einem soll der *κόσμος* als *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ* — man beachte den Singular — aufgebaut sein, *εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται.*[5]) Er ist geschaffen nach der Idee des höchsten Guten und durch die weise Fürsorge der Gottheit beseelt und mit Vernunft begabt. Im *Phädrus*[6]) erscheint Zeus wie ein Feldherr und König mit seinen Heerführern inmitten seiner Heerschaaren.[7]) Sokrates sagt[8]), seine Seele werde auch, wenn Gott wolle, zu dem guten und weisen Gotte in der Geisterwelt gehen und dort, wie es bei den Eingeweihten heisst, wahrhaft die übrige Zeit mit Gott verleben. Diesen einen Gott be-

---

[1]) Vgl. ‚Phil. Jahrb.' 7. Bd. (1894) S. 144 ff., 367 ff. — [2]) Bd. I. S. 73. — [3]) 7. Bd., S. 367 f., 372. — [4]) Vgl. Schürmann, De deo Plat. S. 36: „Hic est Deus idearum auctor, fabricator universi ipse, quo omnis *οὐσία* continetur, ipse *τὸ ἕν*." — [5]) *Tim.* 30 sqq, wozu vgl. ibid. 29 *E*, 34 *A*, 37 *C*, 41 *A*, 92 *B*. — [6]) 246 *E* u. 252 *E*. — [7]) *ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· ᾧ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη.* — [8]) *Phaedon* c. 29.

zeichnet Plato, worauf schon Tennemann[1]) hingewiesen hat, mit gewissen Worten, welche er den gewöhnlichen Volksgöttern nie beilegt, weil sie Merkmalen entsprechen, die er nur in dem Begriffe des einzigen, realsten Wesens sich dachte. Er nennt ihn *μέγιστος παιὴρ θεῶν, θεὸς ὁ τέλος ἔχων τῆς θείας μοίρας.*[2]) Ferner: *φύσις αἰώνιος, ποιητής, παιὴρ τοῦ παντός, δημιουργός, ὁ τὸ πᾶν ξυνιστάς, ἄρχων, βασιλεύς, νοῦς, νοῦς βασιλεύς.*[3])

Was die von einigen behauptete Trinität der Gottheit bei Plato anbetrifft, so stimme ich nach genauer Prüfung Stein[4]) voll und ganz mit andern zu:

„Aus Plato's Dialogen ist von den für die angebliche Trinität herbeigezogenen Gedanken urkundlich nichts zu belegen als der im Grunde einfache Gedankengang, dass Gott, der auch wohl als Vater und gelegentlich als allmächtig, ganz besonders aber als gut, gütig und weise bezeichnet wird, dem Weltganzen ausser einem Leibe auch die Vernunft und zur Vermittelung beider eine Seele gegeben habe. Diesen einfachen Gedankengang spricht die Philebusstelle p. 30 am vollständigsten aus."

Da es ein Hauptsatz der herrschenden Religion war, es gibt Götter, so brauchen wir uns wegen des warnenden Beispiels des Sokrates und anderer nicht zu wundern, dass Plato betreffs des *Credo in unum Deum* etwas behutsam vorgegangen ist; denn durch die ganze Staatsverfassung war der Cultus der Götter sanctionirt. Jede Leugnung derselben war ein directer Angriff auf den ganzen Staat. Deshalb wollen wir es lieber dem Philosophen doppelt hoch an-

---

[1]) System der platonischen Philosophie IV. 134. — [2]) *Epinom.* 985 *A.* — [3]) Vgl. Erdtmann, Dissert. Münster 1855. S. 25; F. G. Starke in seiner Abhandlung: ‚Aristotelis de unitate Dei sententia' im G. Progr. Neu-Ruppin behauptet: „Constat, Aristotelem omnium philosophorum, quos Graecorum natio tulit, primum ratione ac via quaesivisse de unitate Dei." Diese Behauptung erscheint mir sehr gewagt. Vgl. Ueberweg, S. 122 ff. bis 124. Ferner sagt Lactantius (mit Bezug auf *Polit.* 302 *E.* „*μοναρχία ἀρίστη πασῶν τῶν ἐξ πολιτειῶν*") epit. cap. 4: „Plato monarchiam adserit unum deum dicens, a quo sit mundus instructus et mirabili ratione profectus." Aehnlich wie der Athener sagt Aristoteles mit Homer am Schlusse der Metaphysik: „*οὐκ ἀγαθόν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω.*" Vgl. noch *Theaet.* 150 *C—E* das dreimalige ὁ θεός und Aristoxenus Harm. Elem. II. 30 (Meibom) nebst den später in dieser Abhandlung folgenden Betrachtungen. Es fiel mir beim Zusammenstellen derartiger Aussprüche auf, dass *Krat.* 396 u. Aristot. de mundo c. VII. abgesehen von der veränderten Stellung genau gleich sind. Dort heisst es: *οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσιν*, hier: *καλοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία.* Mit Eusebius, pr. ev. 11,13 dürfen wir also unbedenklich behaupten, *δῆλος δέ ἐστιν ἕνα θεὸν εἰδώς.* (Plato sc.) — [4]) Gesch. des Platonismus. Th. III. 29.

schlagen, dass er ungeachtet alles dessen, was ihm seine Klugheit rathen mochte, seine Ueberzeugung betreffs Gott und göttlicher Dinge öfters zu erkennen gegeben hat. Auch bei Thukydides, der mit objectiver Ruhe über religiöse Gegenstände sich äussert[1]) müssen wir aus dem Umstande, dass er sich gegen den Götterglauben überhaupt nirgends ausdrücklich ausspricht, auf einen zurückhaltenden Standpunkt schliessen. Manche dachten auch wohl wie Protagoras: *Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰπεῖν οὔτε εἰ εἰσὶν οὐθ' ὁποῖοί τινές εἰσιν.* Ich darf hier wohl wiederholen, was Ed. Zeller[2]) sagt: „Plato ist Monotheist, und dieser Monotheismus erleidet durch die Lehre von der höheren Natur der Gestirne kaum eine Einschränkung.“ — Als Volksreligion hält er den hellenischen Pantheismus für unentbehrlich; aber er knüpft seine Zulässigkeit an die Bedingung, dass er einer durchgreifenden Reform unterworfen und dadurch in seinen Wirkungen mit jenem Monotheismus so viel wie möglich in Einklang gebracht werde.

2. Ausser diesem einen Gott nahm Plato noch das Vorhandensein sehr vieler anderen niederen Gottheiten an. Der Glaube an Dämonen, an höhere Wesen als der Mensch, an Mittelwesen zwischen ihm und Gott ist uralt bei den Griechen und hat auch später zu allen Zeiten und bei allen Völkern seine Anhänger gefunden.[3]) Schon bei Homer[4]) wird der allgemeine sonst dem Worte *θεός* gleichbedeutende Gattungsname *δαίμων* oft für diese geheimnissvolle Weise der göttlichen Weltregierung gebraucht. Bei Hesiod wird dann der Glaube an grosse Schaaren und verschiedene Klassen von Dämonen bestimmt ausgesprochen.[5]) Thales nannte sie *οὐσίαι ψυχικαί*. Wenn Plato die Annahme höherer, zwischen dem obersten Gotte und den Menschen stehender Wesen, zuweilen Götter von ihm genannt, nicht in Abrede zu stellen wagte, so verwies er sie doch theilweise in die Sternenwelt. Von dort war auch an ihn die grosse Frage herangetreten:

„Wohnt höheres Geschlecht darin mit Geist und Herzen höh'rer Art?
Kreist ihr nur als des Himmels Zier auf ew'gen Bahnen ganz allein?“

Vollständig konnte er natürlich diese Frage nicht beantworten. Aber praktisch kam er dem nach Aristophanes Frieden 832 ver-

---

[1]) Vgl. Thukyd. u. d. relig. Aufklärung. Heinr. Meuss, Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädag. 1892, Heft 4/5, S. 225—233. — [2]) Vortr. u. Abhandl. I. Lpzg. 1875, 22 ff. — [3]) Vgl. Sauer, Das Daimonion des Sokrates. Programm Heilbronn 1883, S. 10 ff. — [4]) Preller a. a. O. I. S. 335. 1854. — [5]) *Ἔργα καὶ ἡμ.* 125 sqq., 249 sqq.

breiteten Volksglauben, dass die Verstorbenen Götter würden, entgegen und erklärte, auch die Sterne sind Götter. Die hellfunkelnden, ewigen Gestirne — das musste dem meerbefahrenden Griechen so recht behagen — sind noch ausser der höchsten Vernunft göttliche Wesen. Denn sie haben, wie man sieht, Bewegungskraft; also sind sie Seelen. Die Gattung des Göttlichen gestaltete nun nach *Tim.* 40 die Weisheit des Vaters grösstentheils aus Feuer, damit sie den glänzendsten Anblick gewähre und das Schönste sei. Er macht dort einen Unterschied zwischen vergötterten Naturwesen und vergötterten Menschen, *περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μᾶλλον ἢ καθ' ἡμᾶς κτέ.* Die Himmelskörper sind nach den *Legg.* entweder Götter oder göttliche Dinge *θεοὶ ἢ θεῖα.* Plato betont[1]) ausdrücklich der jüngeren Generation gegenüber, „den Hochweisen", dass die Himmelskörper Götter seien. Wenn ich nämlich, sagt er, um das Dasein der Götter zu beweisen, die Sonne, den Mond und die Sterne sowie die Erde als Götter und göttlichen Ursprungs anführe, dürfte man, von jenen Ueberklugen — er meint wohl Anaxagoras, Demokrit und ihre Anhänger — verleitet, uns erwidern: Diese bestehen aus Erde und Steinen und sind unvermögend, irgend um die Angelegenheiten der Menschen sich zu bekümmern und zwar in einem schönen, es wahrscheinlich zu machen geeigneten Aufguss von Reden. Steinhart[2]) zieht aus dieser Stelle den Schluss, dass dies Plato's eigene Ueberzeugung gewesen sei. Ich möchte eher glauben, dass seine sittliche Entrüstung über solche *ἄθεοι* und der in ihm waltende Zwiespalt zwischen der alten Pietät und seiner neuen Ueberzeugung ihn diese Worte niederschreiben liessen; daher dürfte wohl Chr. Pesch das Richtige treffen: „um die Gesetzmässigkeit der Bewegungen der Gestirne zu erklären, legt er ihnen Seelen bei und bezeichnet diese als die edelsten und vernünftigsten aller geschaffenen Wesen, aber trotzdem sind diese doch nur Geschöpfe Gottes, „sichtbare und geschaffene Götter" [3]), welche der Weltbildner, obschon sie von Natur nicht unsterblich sind, doch nie vernichten wird. Aehnlich schon Tennemann.[4]) „Indem Plato diese Götter nur als Dämonen oder als Geister von niederer Art als Gott und höher als die Menschen betrachtet, erklärt er sie schon für keine Götter mehr." Plato macht auch in dieser Beziehung seinem Beinamen ‚*ὁ θεῖος*' alle Ehre. Er fühlte des Urbildes Widerschein in der Tiefe seines idealen Herzens

[1]) *Legg.* 886. — [2]) Müller a. a. O. VII. 301. — [3]) Nach *Tim.* 40. — [4]) A. a. O.

und gab seinem vor der Pracht des Unendlichen im Strahlenkleide in seiner erhabenen Lehre hehren Ausdruck. Der vielgeschäftige Helios war auch für Plato ebenso wie später für Lukian mit seinem goldenen Wagen müssig zu dem Dichterlande heimgefahren, aber während dieser nur zerstörte und Trümmer auf Trümmer häufte, hat jener dafür gesorgt, dass der Sonnengott nicht alles Schöne und Hohe mit sich fortführte, sondern dass neues Leben aus den Ruinen entstehen konnte.

Bemerkenswerth erscheint, dass Plato in seiner Apologie gegenüber der Anklage des Meletos, Sokrates missachte die im Staate gültigen religiösen Formen und suche neue einzuführen, nicht wie Xenophon es thut, seinem Meister seine Uebereinstimmung mit der Volksreligion ausdrücklich versichern und zum Beweise derselben auf seine Theilnahme an gottesdienstlichen Uebungen hinweisen lässt. Wie anders und geradezu seltsam der Sokrates bei Plato! Der Angeklagte weist hier die Beschuldigung, dass er nicht an die vom Staate verehrten Götter glaube, nicht zurück, sondern er weicht dieser Anschuldigung aus und wendet sich dann gegen die Anklage des Meletos, dass er überhaupt nicht an Götter glaube. Auch L. Georgii in seiner Uebersetzung der Apologie[1]) sagt:

„Zuerst katechisirt er — und zwar durch Fragen, welche, auf die Gesinnung des Meletos gegen ihn berechnet, die Antwort zwar sichern, aber den wahren Standpunkt der Klage geradezu verrücken — wieder aus dem Meletos heraus, dass er den Sokrates eigentlich als ganzen Atheisten anklagen wolle, und beweist dann, dass der Glaube an sein Daimonion den Glauben an Dämonen, d. h. Götterkinder, und eben damit an Göttervater gerade so gewiss in sich schliesse als der Glaube an Eselsjunge den Glauben an alte Esel. Ueber sein Verhalten aber gegen die Volksreligion verliert er kein Wort, ein Beweisverfahren, das wiederum zeigt, wie der Sokrates der platonischen Apologie nicht der wirkliche Sokrates vor dem athenischen Gerichte ist, wie Plato auch, indem er seinen Standpunkt unterschiebt, mit seiner Apologie eine ganz andere Tendenz verfolgt als die der gerichtlichen Vertheidigung.“ [2])

Die Wohnung der Götter befindet sich in der Höhe.[3]) Jeder[4]) betreibt sein Geschäft; diesem folgt jedesmal, wer dazu Lust und

[1]) Bei Osiander und Schwab, Bd. 284, Stuttgart 1871. — [2]) Vgl. hierzu Zeller II. 1. S. 163; Sauer, a. a. O. S. 16 ff. Letzterer betont auch *Apolog.* 35 *D*: *νομίζω (θεούς) — ὡς οὐδεὶς τῶν ἐμῶν κατηγόρων καὶ ὑμῖν ἐπιτρέπω καὶ τῷ θεῷ κρῖναι περὶ ἐμοῦ.* — Plato stellt also *ὑμῖν* und *τῷ θεῷ* als die beiden maasgebenden Factoren hin und lässt, indem er 35 *D* seinen Gottglauben als einen von dem aller anderen verschiedenen betont, diese herrliche Schrift bedeutsam in die Worte ausklingen: *πρᾶγμα ἄδηλον παντὶ πλὴν τῷ θεῷ* — [3]) *Phaedr.* 246. — [4]) Ibid. 247.

Kräfte hat. Hestia bleibt zu Hause. Im Reigen der Götter[1]) gibt es keine Missgunst. Wenn sie zu einem Mahle oder Gelage ziehen wollen, fahren sie aufwärts zu dem höchsten Himmelsgewölbe. Plato spricht[2]) von 12 Göttern, wahrscheinlich veranlasst durch den näheren Zusammenhang mit den athenischen Festen, woran er nicht rütteln konnte oder mochte, aber er sagt: „ὁ μὲν γὰρ δὴ νόμος ἐρεῖ (nicht etwa ἐρῶ), δώδεκα μὲν ἑορτὰς εἶναι τοῖς δώδεκα θεοῖς.“ — Hier unterscheidet er zwar noch zwischen: 1. θεοὶ χθόνιοι καὶ 2. ὅσους αὖ θεοὺς οὐρανίους ἐπονομαστέον — man beachte den geschraubten Ausdruck „δεῖ, ἐπονομαστέον“ — und 3. τὸ τῶν τούτοις ἑπομένων οὐ ξυμμικτέον. Doch für diese Götter der Mythen hat Plato, wie Ch. Pesch richtig bemerkt, keine Beweise, und es ist schon viel, dass der Philosoph sie von unmoralischen Zuthaten reinigte. Der Hades ist ihm[3]) nicht wie den Früheren ein furchtbarer, sondern ein freundlicher Gott, der Erlöser von den Fesseln des Leibes und der Führer in das unsichtbare Geisterreich, in ein höheres und reineres Leben der Seele. Betrachtet man den Hades des Volksglaubens und seine bei Plato veredelte Persönlichkeit, so durfte unser Philosoph wahrlich in letzterem ein fast göttliches Wesen erblicken.[4]) Einen Gott wie Pluto haben[5]) kriegslustige Menschen nicht zu scheuen, sondern als den stets für das Menschengeschlecht segensreichen hoch zu ehren. Ihm ist der zwölfte Monat geweiht.

Interessant für die Vorstellungen Plato's über die Götter ist auch die Ableitung der einzelnen Götternamen, wenngleich es nicht zweifelhaft sein kann, dass es ihm nicht immer Ernst damit ist, und eine heitere Ironie des Sokrates unverkennbar mit durchschimmert. Meistens bringt er die Götternamen onomatopoietisch mit geistigen Eigenschaften in Verbindung, so Poseidon mit πολλ' ἰδών. „Persephone“ zeigt ihm an, dass die Göttin weise sei. Alle sucht er also aus dem Staube des ihnen anhaftenden Körperlichen zum Geistigen emporzuziehen; so wird Poseidon also gleichsam das Symbol, der Ausdruck des Allsehens der Gottheit.

Bezeichnend für unsere ganz kurz vorhergehende und auch noch für die zum Schlusse folgende Untersuchung ist eine Kratylosstelle.[6]) *Sokr.*: Es möchte wohl einem kriegerischen Gotte geziemen, Ares

[1]) αἱρεταὶ θεῶν καὶ δαιμόνων. *Phaedr.* 246 *E.* — [2]) *Legg.* VIII. 828 *B.* — [3]) *Legg.* u. *Phaedon.* — [4]) „Sed Plato nunquam diis inferioribus mundi gubernationem committebat, sed solum illi summo deo, rerum creatori.“ Hennesy 24. — [5]) Nach *Legg.* 828. [6]) p. 407.

zu heissen. *Herm.:* Ja freilich. *Sokr.: ἐκ μὲν οὖν τῶν θεῶν πρὸς θεῶν ἀπαλλαγῶμεν · ὡς ἐγὼ δέδοικα περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι · περὶ δὲ ἄλλων ὧν τινων βούλει, πρόβαλλέ μοι, ὅφρα ἴδηαι οἷοι Εὐθύφρονος ἵπποι.*

Im Gastmahle[1]) lesen wir: „Eros ist kein Gott, sondern ein Dämon; denn da er, des Schönen und Guten untheilhaftig, nach diesen Gütern strebt, kann er kein Gott sein; denn die Götter sind im Besitze des Guten und Schönen. Diotima aus Mantinea werden von Plato[2]) die Worte in den Mund gelegt: „Siehst du nun, dass auch du den Eros für keinen Gott hältst? . . Als ein Mittelding zwischen Sterblichen und Unsterblichen wird er als ein mächtiger Dämon hingestellt. . . Er ist da zu verdolmetschen und den Göttern zu überbringen, was von den Menschen, und den Sterblichen, was von den Himmlischen kommt, der einen Gebete und Opfer und der anderen Befehle und Vergeltung der Opfer. Durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer und Bezauberung". Diotima gibt ihm im *Sympos.* noch einen weisen und wohlbegabten Vater, aber eine unverständige und dürftige Mutter; Plato dagegen nimmt „diesen beliebten Gegenstand geistreichen Phantasiespieles" und zerpflückt ihn, bis er ganz des Irdischen entkleidet ist. Er macht aus ihm, der danach strebt, das Endliche, das Sterbliche zu dem Unendlichen, dem Unsterblichen zu erhöhen und als Zeugungstrieb selbst Dauerndes hervorzubringen, den philosophischen Trieb, das Begehren, die Wahrheit zu besitzen. Steinhart[3]) bemerkt: „Eros spielt in Plato's Gastmahl dieselbe Rolle, welche man sonst wohl dem Hermes beilegt. Wie diese, hier überall auftauchenden, prophetischen Ahnungen eines Versöhners und Vermittlers zwischen beiden Welten erst im Christenthum ihre wahre Erfüllung finden, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. (Man vergleiche das ganze Gastmahl und das Gymnasialprogramm von Schleswig 1874: „Der platonische Eros". Leider hat der Verfasser, Ossendorf, den Eros nur im *Phädrus* und im *Symposium* betrachtet, kommt aber zu demselben Resultate wie Ueberweg, Grundriss I. S. 161.) Sokrates erkannte in sich ein Dämonium, ein ihn sicher zum Rechten treibendes Gefühl, eine vor allen Verirrungen warnende, aber nach Plato's Darstellung nicht antreibende göttliche Stimme.[4]) Sokrates erklärt[5]) sich selbst als Gottgesandten und hält für wahrscheinlich, dass der Gott

[1]) 202 sqq. — [2]) Ibid. *D* sqq. — [3]) A. a. O. IV. 246 ff. — [4]) *Apol.* 31 med. — [5]) Ib. c. 18,31 sqq.

nach seinem Tode vielleicht einen anderen Warner der Stadt schenken werde.[1]) Plato hält sich wie Pindar von göttlicher Eingebung angehaucht[2]); den Dichtern, erklärt Sokrates in der Apologie, gibt nicht die Weisheit ihre Gedichte ein, sondern eine gewisse Naturanlage und göttliche Begeisterung, in der Weise der gottbegeisterten Weissager und Orakelsänger, denn auch diese sagen viel Schönes, wissen aber von dem, was sie sagen, nichts. Ch. Pesch irrt wohl, wenn er meint, es sei aus den Aeusserungen Plato's nicht einmal ersichtlich, ob er selbst an solche Mittelwesen geglaubt habe.[3]) Jedenfalls hat er eine andere Vorstellung von den Mittelwesen gehabt als die damals herrschende.

3. Es erübrigt noch über die von Plato gewollte Gottesverehrung und deren Fundament, die Annahme einer göttlichen *πρόνοια* zu reden. Hierbei soll alles, was vorher über diesen Gegenstand gelegentlich bemerkt wurde, nicht mehr wiederholt werden.

Gottes Fürsorge wird in der Apologie[4]) mit begeisterten Worten gefeiert: *οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα οὐδὲ τὰ ἐμὰ νῦν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γέγονεν κτλ.*[5]) Im *Tim.* erklärt unser Philosoph: „Durch Gottes Fürsorge ist diese Welt als ein beseeltes und in Wahrheit mit Vernunft begabtes Lebendes entstanden.“ Sokrates ist überzeugt[6]), dass Gott *κηδόμενος ὑμῶν* — den Athenern — einen neuen Gesandten senden werde, *ὅς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων.* Vgl. *Legg.* 886, wo er sogar von den Himmelskörpern behauptet, sie seien als göttlichen Ursprunges imstande, sich um die Angelegenheiten der Menschen zu kümmern: wie vielmehr Gott! Plato lässt den Sokrates wie einen heiligen Menschen in unerschütterlicher Ruhe sterben. Wie hätte aber der Schriftsteller solch' erhabene Worte seinen Meister aussprechen lassen können, wenn er nicht selbst einen festen Glauben an Gott und an die allwaltende, göttliche Vorsehung gehabt hätte, wenn ihn nicht ein unbedingtes und doch zugleich vernünftiges, heiliges Gottvertrauen beseelt und begeistert hätte! Gott theilt nach dem *Philebus* allen Himmelskörpern Bewegung mit und lenkt alles

[1]) Sauer, Gymnasialprogr. von Heilbronn 1883 hat diesem Gegenstande eine Abhandlung gewidmet. — [2]) Nach *Legg.* VII. 235. — [3]) Vgl. zu dem bereits Gesagten noch *Apol.* c. 15: *εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω καὶ δαίμονας; δῆπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ ἐστιν. οὐχ οὕτως ἔχει; ἔχει δή.* — [4]) c. 33. — [5]) Vgl. *Legg.* X. 902 *B* und Hennesy a. a. O. S. 39 ff. — [6]) *Apol.* c. 18 sqq.

nach seiner Weisheit. „Was Plato über Gottes Vorsehung und Fürsorge sagt, macht, wie Pesch bemerkt, durchaus nicht den Eindruck, als ob er dabei philosophische Ideen mit Bewusstsein in eine andere, ihm selbst fremd gewordene Sprache übersetzte, sondern den, dass er diesen Glauben, der ihm eine seiner Grundtugenden, die Gerechtigkeit stützte, für wohlbegründet hielt."

Zu Gott, dem frei im All waltenden, kann man um Hülfe flehen, ja, jeder vernünftige Mensch soll sich in allen wichtigen Anliegen mit der Bitte um Beistand an ihn wenden.[1]) An die populäre Ansicht anknüpfend, aber doch recht vorsichtig unterscheidend, erklärt Plato[2]): „Von Alters her bestehen überall über die Götter doppelte Gesetze: die einen verehren wir nämlich σαφῶς ὁρῶντες — er meint die Gestirne, denen er, um ihre gesetzmässigen Bewegungen zu erklären und aus anderen Gründen, wie wir sahen, Seelen beilegt —, den anderen errichten wir als Weihgeschenke Nachbildungen, und glauben durch eine diesen, obschon unbeseelten, geweihte Verehrung Dank uns zu verdienen." Ausgehend von dem Satze: „Aehnliches müsse wohl dem maashaltenden Aehnlichen befreundet sein", äussert Plato sich[3]) etwa so: „Für den Tugendhaften ist es zu einem glückseligen Leben das Schönste, Beste und Erspriesslichste zu opfern und mit den Göttern durch Gebete, Weihgeschenke, kurz alles auf ihre Verehrung Bezügliche zu verkehren, sowie etwas vor allem ihm Geziemendes, die Verehrung der olympischen und chthonischen Götter, dann auch die der Dämonen und Heroen, der Familiengötter und der hingegangenen Vorfahren. All dies betrachtet er als eine heilig zu haltende Pflicht. Wem ihre Verehrung eifrig am Herzen liegt, wer also die ὁσιότης, die Gerechtigkeit in Bezug auf Gott übt, dem verspricht Plato als Ziel die Gottseligkeit. Die Eltern vergleicht er mit lebenden, das Haus beschützenden Götterbildern und verlangt ihre ehrerbietigste Verehrung. Derer, welche gegen Vater oder Mutter im Zorne Gewalt geübt haben, harret eine schreckliche Strafe.[4]) Kurz alle Menschen muss man achten als Verwandte Gottes, als seine Diener und als Werkzeuge seines Willens. Irreligiosität gilt ihm als widersinnig und unsittlich und ist darum auf's strengste zu ahnden.[5]) Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht[6]), dem gebührt es, dass er von den Göttern geliebt werde, und wenn irgend ein anderer Mensch es

[1]) *Legg.* 893. Vgl. *Tim.* 27: ἀνάγκη θεούς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὔχεσθαι πάντα. — [2]) *Legg.* XI. 830 *E* sqq. — [3]) *Legg.* 716 ff. — [4]) *Phaed.* c. 62. — [5]) *Legg.* 901 sqq. — [6]) *Sympos.* c. 29.

ist, dass auch er unsterblich sei. Denn die Schönheit des Geistes ist höher anzuschlagen als die des Leibes. Deshalb wünscht Sokrates [1]), man möge seine Söhne bestrafen, ἐὰν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς.[2]) Ja, Plato wies schon auf den Satz: „Unrecht thun ist schlimmer als Unrecht leiden" hin; denn er lässt seinen Meister in der Apologie [3]) zu seinen Richtern ὡς φίλοις οὖσιν sprechen, obschon sie ihn zum Tode verdammt hatten. Wenn er [4]) den athenischen Geschworenen erklärt: πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, so klingt auch diese Aeusserung sehr an jenes bekannte biblische Wort an: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen." Nicht um des Lohnes und der Strafe willen, sondern an sich selbst als Gesundheit und Schönheit der Seele ist die Tugend erstrebenswerth.

## IV. Verhältniss Gottes zur Idee des Guten.

Nachdem wir Plato's Lehre von Gott und göttlichen Dingen in das richtige Licht zu setzen versucht haben, gehen wir nunmehr zu dem schwierigeren Theile unserer Abhandlung, zu einer kritischen Betrachtung der Idee des Guten in ihrem Verhältnisse zur Gottheit über.

1. Diejenigen, welche über diesen heiklen Gegenstand bisher geforscht haben, theilen sich im allgemeinen in zwei Lager. Die einen treten für Identität, die anderen für theilweise oder völlige Verschiedenheit jener Begriffe ein. Im Lager der letzteren wird dementsprechend das Verhältniss Gottes zu jener Idee in der verschiedensten Weise dargestellt. „Doch das Gute haben alle diese Versuche und Forschungen, dass durch dieselben die vielseitigsten Gesichtspunkte eröffnet, einzelne Stellen mit grossem Scharfsinn und gewissenhafter Pünktlichkeit erörtert, und die möglichen Hypothesen fast alle erschöpft wurden, so dass es zunächst Aufgabe eines jeden neuen Versuches sein muss, die Gründe, welche für und gegen die aufgestellten Ansichten vorgebracht wurden, zu prüfen, gegen einander abzuwägen und danach wo möglich eine Entscheidung zu treffen."

Diese Aufgabe ist deshalb so sehr schwierig, weil Plato niemals Gott und die Idee des Guten ausdrücklich neben einander erwähnt hat, und weil die wenigen Stellen, wo von ihr die Rede ist, eine

[1]) *Apol.* c. 33. — [2]) Vgl. Ibid. c. 16 sq. — [3]) 40 *A*. — [4]) Ib. 29 *D*.

verschiedene Deutung erfahren haben. Ferner erörtert er nicht weiter philosophisch, was denn eigentlich dieses an sich Gute sei, sondern er lässt sich [1]) nur in folgendem Bilde aus: „Wie die Sonne Ursache ist, dass die Dinge werden und wachsen und sichtbar sind, so ist das Gute von solcher Kraft und Schönheit, dass es Wahrheit und Wesen allem verleiht, was Gegenstand der Wissenschaft ist; und wie die Sonne hoch über dem Sichtbaren ist, so ist das an sich Gute hoch über Wissenschaft und Wahrheit.“ Seine Erkenntniss ist als spätestes Lehrobject den Gerechtesten vorbehalten, solchen, die schon das fünfzigste Lebensjahr überschritten haben.

2. Im Anschluss an Erdtmann's Behauptung: „Deus non est idea boni“ [2]) soll zunächst vorgegangen werden. „Alles, was man einer Idee zuschreibt, muss man auch der Idee des Guten zuschreiben.“ „Itaque“, fährt er fort, „etiam boni idea est forma sive notio essentia praedita eademque, quem a ceteris ideis abiudicandum esse diximus, motus ipsius naturae proprii expers. Sua igitur vi neque agit quisquam neque intelligit. Deus autem non est sola forma sive notio essentia praedita, sed mens est, cuius vis et natura in sempiterno motu, in intelligendo et agendo versatur.“ — Mit Ueberweg [3]) ist zunächst zu antworten, „dass das Verhältniss der übrigen Ideen zu der Idee des Guten oder auch zur Gottheit nicht klar auseinandergesetzt ist und so manche Schwierigkeiten mit sich bringt“, welche schon von vornherein einem so allgemeinen Schlusse widerstreben.“ Es heisst [4]): *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*; — dann weiter: *μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.* Diese Stelle und die Behauptung Plato's, „dass die Idee des Guten als Ursache aller Wahrheit und Schönheit noch über der Idee des Seins stehe“, machen jedenfalls obigen, aus dem blossen Namen „*ἰδέα*“ gefolgerten Beweis zweifelhaft. Hierbei ist nicht zu übersehen, dass Plato's Philosophie wie die fast aller Philosophen in stetem Flusse begriffen war — ein Moment, das solchen allgemeinen Schlüssen nicht günstig gedeutet werden kann, — und wir werden sicherer gehen, wenn wir mit Wagner [5]) sagen:

---

[1]) *Rep.* VI. — [2]) A. a. O. p. 35 sqq. — [3]) Grundriss I. 16[2]. — [4]) *Rep.* VII. 517*B*. — [5]) S. 35 ff.

„im allgemeinen werden von ihr dieselben Bestimmungen gelten wie von den übrigen Ideen.“ Mit dem Prädicat *τεκοῦσα ἐγέννησεν* [1]) wird der Idee des Guten ausdrücklich ein Hervorbringen zugeschrieben. Trotzdem behauptet J. Wagner [2]) mit anderen, man werde bei Plato vergebens nach Bezeichnungen directer Thätigkeit, welche jene Idee beträfen, suchen und *τεκοῦσα, ἐγγένησεν, παρασχομένη, ἔκγονος* liessen sich — man beachte „liessen sich“ — anders erklären. Einer solchen Auffassung widerspricht auch noch der Umstand, dass sie an anderen Stellen *πατήρ, ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἀρχὴ τοῦ παντός* genannt wird. Dass hier nicht etwa der Unterschied gemacht wird, dass die Gottheit der Grund des Guten in der sichtbaren, die Idee des Guten in der Ideenwelt sei, zeigt *Rep.* 517 *C.* Zudem wird die Gottheit geradezu als Grund der besonderen Ideen bezeichnet.[3]) Auch die Gottheit wird als Bildnerin des Universums hingestellt, nicht etwa die Sonne oder das Licht ausgenommen. Diese werden auch ausdrücklich im *Timaeus* [4]) in das von der Gottheit gebildete Universum mit einbegriffen.

3. Als zweiten Grund für seine Behauptung führt Erdtmann an, *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* werde von Plato [5]) genannt: *τὸ ἀγαθόν* oder [6]): *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*; Gott werde aber im *Timaeus* [7]) *ἀγαθός*, nicht aber *τὸ ἀγαθόν* genannt. Hieraus folgert er: „Die Idee des Guten wird gleichsam als eine Sache von Gott als einer Person unterschieden. Der Vf. findet ferner den angegebenen Unterschied von *ἀγαθόν* und *ἀγαθός* genau beachtet wie deutlich *Rep.* II. 379 *BC* zeige. — Wir entgegnen: „Zunächst stand es dem Philosophen anheimgestellt, wie er sich ausdrücken wollte. Dann hat Vf. hier wieder aus der sprachlichen Form etwas beweisen wollen, was, im Zusammenhang betrachtet, sich anders erklärt. Es heisst nämlich da vollständig: *ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν; Ναί. Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας; Ναί. Οὔκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. Παντελῶς γε, ἔφη. Οὗ δ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεὸς ἐπειδὴ ἀγαθὸς πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ' ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος.* Man ersieht, dass der Ausdruck *τὸ ἀγαθόν* durch das entgegengesetzte *τὸ κακὸν* veranlasst ist, und ich folgere daraus, dass *τὸ ἀγαθόν* oder wie E. will, die Idee des Guten *πάντων αἴτιον* und *θεὸς ἐπειδὴ*

[1]) *Rep.* 508 *C.* — [2]) S. 44. — [3]) Ib. 597 *B.* — [4]) 38 *CD.* — [5]) *Rep.* 501 *C.* — [6]) Ibid. p. 506 *E* u. 534 *C.* — [7]) 29 *E.*

*ἀγαθὸς πάντων ἂν εἴη αἴτιος*, dass also übereinstimmend mit *Tim.* die Ursache dafür, dass die Welt in's Leben trat, Gottes Güte ist, und dass jene Begriffe wenigstens identisch *ἂν εἶεν.*

4. Niemals, fährt E. fort[1]), sagt Aristoteles „Gott sei die Idee des Guten, sondern er spricht von ihr in ähnlicher Weise wie auch über die übrigen Ideen.[2]) „Platonicos ait putare *παρὰ τὰ πολλὰ ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ' αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τοῖσδε πᾶσιν αἴτιόν ἐστι τοῦ εἶναι ἀγαθά.* Dann suche Aristoteles[3]), Plato's Lehre von der Idee des Guten bekämpfend, darzuthun, es könne nicht eine Form des Guten existiren, sondern das Gute sei verschieden je nach der Verschiedenheit der Dinge. „Dies hätte der Stagirite nicht thun können, wenn Gott selbst die Idee des Guten wäre.“[4]) — Hierauf ist zu erwidern: Zunächst redet Aristoteles nicht von Plato, sondern von Platonikern. Lotze im ersten Theile seines Systemes der Philosophie[5]), welcher dort, wie Dieck darthut, sehr zu beachtende Betrachtungen über die Ideenlehre Plato's anstellt, sagt wohl ganz mit Recht, dass die Polemik des Stagiriten sich zum Theil gegen Missverständnisse richtet, welche frühzeitig in der Akademie eingerissen waren. Ferner beweist der Vorwurf, dass die Ideenwelt keinen Anfang der Bewegung darbiete, noch nichts gegen die Ideenlehre selbst, da wir ja auch die Naturgesetze als gültig annähmen, ohne dass sie einen Anfang der Bewegung enthielten. Dann muss mit Lotze[6]) und Dieck[7]) doch daran erinnert werden, dass — was auch Zeller gelegentlich ausspricht — Aristoteles nicht als unbedingt entscheidender Richter angesehen werden darf, bei dem ein Irrthum oder ein Missverständniss oder eine Ungenauigkeit undenkbar sei, besonders da sich bei der specifischen Differenz der beiden Systeme ein gewisses Maas von *ira et studium,* eine gewisse Rücksichtslosigkeit auch psychologisch ganz gut erklären und begreifen lässt.

Beispielshalber sei hier erinnert an *Met.* I. 9, 991 *a,* wo Aristoteles fragt, *τί ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;* trotz *Tim.* 28 *C.*[8]) Ferner erzählt Aristoxenus[9]) ausdrücklich, dass die platonische Definition des Guten: *ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν* die Neulinge unter Plato's Zuhörern in der Regel sehr befremdet habe.[10]) Das

[1]) p. 37. — [2]) Ethic. Nicom. I. 4. p. 3. 6. — [3]) Ibid. I. 6. cfr. Eth. Eud. I. 8. — [4]) Aehnlich Jos. Wagner S. 56. — [5]) Logik, Lpzg., Hirzel 1874 S. 493—511. — [6]) A. a. O. 505 ff. — [7]) S. 46. — [8]) Näheres hierüber bei Wagner 55 ff., Dieck 46, Zeller 580 A. 1. — [9]) Harm. Elem. II. p. 30 (Meibom). — [10]) Vgl. noch Aristot. Metaph. I. 6 u. XIV. 4.

Eins aber, urtheilt Ueberweg mit Recht[1]), welches das erste Element der Gattung der Ideen bildet, kann nach dem Zusammenhange der platonischen Lehre nur die Idee des Guten als die höchste aller Ideen bezeichnen.

5. Demnach ist wohl auch zu denen, welche nach Aristoteles *Metaphysik* das Ureins und das Urgute identificiren, Plato zu zählen. Und in diesem nämlichen Ureins und Urguten sieht Plato auch den höchsten Gott und Weltbildner. Denn diesen Namen, welcher seinem religiösen Gefühle der höchste ist, kann er auch dem obersten seiner philosophischen Principien nicht versagen. Wenn Aristoteles an den platonischen Ideen besonders tadelt, dass sie kein Princip der Bewegung enthielten, so kann dies nicht als Grund gegen die Identität von Gott und der Idee des Guten geltend gemacht werden. Aehnlich wie Ueberweg sagt Biehl[2]): „Der Vorwurf des Aristoteles wegen des mangelnden bewegenden Principes gilt nicht blos den Ideen selbst, sondern seinem ganzen Systeme, also auch seiner Gottheit inbegriffen.“ Nun stellt Plato allerdings seine Gottheit und die Idee des Guten als bewegende Ursache hin, allein er lässt es nach der Meinung des Stagiriten bei der blosen Behauptung bewenden und zeigt nicht, wie die Möglichkeit dieser Bewegung in dem inneren Wesen der Gottheit und der Idee des Guten begründet sei. Und gerade nur gegen diese mangelnde Begründung ist der Vorwurf des Aristoteles gerichtet.

Plato bezeichnet[3]) die göttliche Vernunft, welche ihm doch nur die Gottheit selber ist, und die Idee des Guten ausdrücklich als identisch, und viele Merkmale und Thätigkeiten der Gottheit sind ihm dieselben wie die der Idee des Guten. Pansch[4]) glaubt dies leugnen zu müssen: „Considerantes, quae *Philebo* exponuntur, in eo et de deo et de idea boni aliquo modo agi cognoscimus. Dei autem naturam in *νῷ* reperimus, qui universum mundum regit, non vero ita, ut ille *νοῦς* unius dei vires complectatur, sed omnis *νοῦς*, tum dei, tum hominis ad *αἰτίας* genus referendus est.“ Man vgl. diese ganze Stelle, wo Pansch zwar auf alle mögliche Weise uns zu seiner Ansicht bekehren will, und doch schliesslich zugeben muss: „Qua de re nihil de ratione, qua inter deum et ideam boni quaerimus, in *Philebo* cognosci patet, nisi quod dei natura, sicut omnis *νοῦς* men-

[1]) Rh. Mus. N. F. 1854, S. 68. — [2]) Die Idee des Guten bei Plato, Graz 1871. — [3]) *Phileb.* 22. — [4]) S. 53.

surae et commensuratae naturae expers est.“ Der νοῦς wird aber, wie oben nach *Phaedo*[1]) und *Philebus*[2]) dargelegt wurde, als διακοσμῶν πάντα, πάντων αἴτιος bezeichnet und im *Phileb.*[3]) ἀεὶ τοῦ παντὸς ἄρχει. Diese Thätigkeit wird man aber dem menschlichen Geiste nie zuschreiben. Dieck bemerkt hierzu: „Es muss zwischen dem menschlichen νοῦς und ἐπιστήμη und dem göttlichen νοῦς unterschieden werden.“ [4]) „Der göttliche νοῦς ist im Unterschiede vom menschlichen der schöpferische, schöpferisch in Gedanken und Werken.“ [5])

Ueberweg sucht[6]) den stricten Beweis für die Identität folgendermaassen zu führen: „Da Gott von Plato[7]) die Güte zugeschrieben wird, so muss er entweder jene Idee selbst oder ein derselben theilhaftiges Wesen sein.“ Wenn das letztere, so ist er — wie nothwendig nach Plato jedes Theilhabende — ein Abbild der Idee, deren er theilhaftig ist. Jedes Abbild aber, sei es auch noch so hoch über den anderen Abbildern der nämlichen Idee erhaben, steht doch nothwendigerweise tiefer als die Idee selbst, welche sein Urbild ist. Nun kann aber der höchste Gott nicht anderem nachstehen; denn er ist in der höchsten Gattung der Dinge, den νοητοῖς[8]) selbst wiederum das Höchste und das Beste. Folglich ist er die Idee des Guten. — Dieser Beweis wäre wohl durchaus nicht anzufechten, wenn wir über das Verhältniss der Ideen zu einander völlige Klarheit hätten; ferner könnte auch die Idee des Guten der Gottheit gegenüber selbständig gleich stehen. Jedenfalls steht bei allen Forschern fest, dass unser Philosoph beide Begriffe das Beste genannt hat, dass beide höchst schwer zu erkennen, ewig, in sich vollkommen, unveränderlich und ohne Voraussetzung sind. Im *Phileb.*[9]) wird die Idee des Guten mit der göttlichen Vernunft identificirt. „Nach dem Zusammenhange der platonischen Lehre muss sie der Weltbildner sein (δημιουργός), der nach *Tim.* 28 sqq. als das schlechthin Gute auf die Ideen, d. h. auf sich selbst und die übrigen Ideen hinschauend alles Werdende nach Möglichkeit zum Guten gestaltet.“ Ferner identificirte Plato nach dem oben erwähnten Zeugnisse des Aristot. bei Aristox. das ἕν mit der Idee des Guten.[10]) Diese höchste Idee ist wie Gott das höchste

---

[1]) 97 *C.* — [2]) 28 *E.* — [3]) 30 *D.* — [4]) Die platon. Ansicht vom νοῦς. Abschn. V. u. VI., S. 31. — [5]) Ebend. S. 40 u. S. 36 ff. — Vgl. diese Abhandlung, ‚Phil. Jahrb.‘ 7. Bd. (1894), S. 367; Ueberweg, Grundriss I. 164. — [6]) Rh. Mus. S. 69. — [7]) *Tim.* 29 *E*, *Phaedr.* 247 *A*; Aristot. *Metaph.* p. 8. ed. Brand; *Rep.* II. 397 *B*. — [8]) Nach Tim. 52 *A*. — [9]) 22. — [10]) Vgl. Ueberweg, a. a. O. 173 ff.

Ziel, nach dem der Mensch streben muss, um seine Vollendung und Seligkeit zu erlangen, das Maas für alles andere, über Zeit und Raum erhaben, mithin ungeschaffen. In der *Republik*[1]) heisst es von dieser Idee: „Als ein Wesen, das sich selbst begründet und vollendet, sich selbst genügt, ist sie das Seligste an einem übersinnlichen Orte.“ Die Verwirklichung dieser Idee im menschlichen Leben ist der einzige Zweck des menschlichen Handelns; also das höchste Gut, als Endzweck unseres Lebens ist Verähnlichung mit dem absolut Guten, mit Gott. Es erscheint von Belang, darauf hinzuweisen, dass sowohl die Idee des Guten als auch Gott als Urbild für das menschliche Handeln hingestellt werden.[2]) Plato kämpfte so gegen die Hedoniker und die Cyniker und setzt auf sein Lehrgebäude als Krone die wahre Tugend, die Tauglichkeit zum Guten, hervorgebracht durch die Erkenntniss des wahren Guten. Die Idee des Guten nimmt nach Wagner an keiner Idee theil, auch Gott kann an den Ideen nicht theilhaben; also kann über ihnen wenigstens keine höhere Einheit angenommen werden.

6. Es erübrigt noch die Meinungen der Forscher sowohl über ihre Gleichheit als über ihre Verschiedenheit kurz zu hören. Ueberweg, K. Fr. Hermann, Hennesy, Ch. Pesch, Zeller, Steinhart, Stumpf, Rechenberg[3]) treten für die Identität ein, wenn auch mit gewissen Modificationen. Fr. Ad. Trendelenburg meint[4]): „unum, quod est summa idea, a Platone bonum nominari.“ Schwegler[5]): „Alles zusammengenommen, müssen wir es für wahrscheinlich halten, dass Plato beide, die Gottheit und die Idee des Guten, als identisch gefasst hat“. Wagner äussert sich folgendermaassen: „Plato hat die Verknüpfung angestrebt, aber wegen der eigenthümlichen Fassung der Ideen nicht erreichen können“. Dieck sucht die Schwierigkeiten durch den Satz zu lösen: „in der Idee des Guten darf man nur den Gedanken erkennen, in dem sich der gute Gott selbst denkt; sie ist gedankliche Selbstobjectivirung Gottes im göttlichen Geiste“. Erdmann und Thilo bilden wohl die äussersten Glieder der Gegner der Identität. Letzterer ist[6]) der Ansicht, Gott könne überhaupt nicht

---

[1]) VII. 526 *C*. — [2]) So *Rep.* VI. 500 *C*; VII. 519 *C*; IX. 592 *B*; X. 613 *A*; *Tim.* 90 *D*. — [3]) Entwickelung des Gottesbegriffes in der griechischen Philos. Diss. inaug. Goett. 1872. p. 48 sqq. — [4]) Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Leipzig. 1826. p. 97 sqq. — [5]) Umriss, S. 69. — [6]) In „Kurze pragmatische Gesch. d. Philos.“ pars I., „Die griech. Phil“., Köthen 1876, § 45.

Idee des Guten genannt werden.[1]) Biehl[2]) identificirt nicht nur die beiden Begriffe, sondern rechnet sie auch noch zu den Ideen. Wagner meint[3]), es muss ein Unterschied zwischen Gott und jener Idee bestehen, und jeder Begriff etwas anderes bedeuten und „Gott ist die wirkende und die Idee des Guten die vorbildliche oder formale Ursache".[4]) Ganz ähnlich Pansch.[5]) Bei der Annahme der Identität erhebt sich die Frage, warum Plato, da sie doch so sehr von allen anderen Lehren abwich, sie nicht schärfer betont und klarer ausgesprochen hat, da sie ihm doch jedesmal bei Erwähnung der Idee des Guten zum Bewusstsein kommen musste. Biehl glaubt die Meinung, dass Plato aus Besorgniss, er könne bei dem offenen Bekenntnisse seiner religiösen Ueberzeugung wegen Gottlosigkeit behelligt werden, dieses Bekenntniss vermieden habe, als des grossen Philosophen unwürdig zurückweisen zu müssen. „Nach meinem Dafürhalten, fährt er mit Bezug auf Zeller fort, bleibt zur Erklärung dieser allerdings auffallenden Erscheinung nichts übrig als anzunehmen, Plato habe in der festen Ueberzeugung, dass sein Begriff der Gottheit nie Gemeingut der Menge werden könne, es vorgezogen, derselben ihren bisherigen Götterglauben zu lassen, um ihr nicht jeden höheren Halt zu rauben. Denn dass der erlauchte Athener selbst an die Götter der Mythologie geglaubt habe, wird man wohl nicht leicht annehmen können, und doch behält er diese Götter, wenn auch in gereinigter und höherer Form für seinen Staat bei, und auch im *Tim.*[6]) werden sie nicht beseitigt, obgleich der beigefügte Grund ziemlich deutlich Plato's eigene Ueberzeugung von der Nichtigkeit derselben durchblicken lässt." — Hierzu möchte ich bemerken, dass Plato durch seine Lehre und ganz besonders durch seinen Kampf gegen die unwürdigen Vorstellungen von den Göttern, dem Volke einen viel höheren Halt gab, als es bisher besessen hatte. Ferner musste dem Philosophen doch auch das warnende Beispiel des Sokrates und anderer vor Augen schweben; dann wäre die directe Leugnung und der

[1]) Vgl. S. 116 ff., wo er den *Sophistes* für unächt erklärt, und S. 118: „Die Idee des Guten gehört dem Plato zu seinem Wissen, die Gottheit aber hat bei ihm ihren Platz im Reiche des Meinens, der δόξα oder der πίστις. Da der *Sophistes* Thilo's Ansicht widerspricht, erklärt er ihn mit Schaarschmidt als unächt, was sehr bedenklich erscheint, da Aristoteles sich auf einzelne Sätze desselben bezieht. Da liegt es wohl doch näher, anzunehmen, dass Thilo sich irrt. — [2]) Die Idee des Guten bei Platon. Grazer Progr. 1870. — [3]) S. 49. — [4]) S. 49 f. — [5]) p. 58. — [6]) 40 *D* sqq.

Umsturz der alten Götter einer Vernichtung des bisherigen Staates gleich gewesen, wenn auch Plato sich hier und da vielleicht von dem oft durchleuchtenden Gedanken leiten liess, dass das *profanum vulgus* doch nicht alles begreifen könne, so folgte er doch anderseits wie alle verständigen Männer des Alterthums dem Grundsatze, die Götter zu verehren *νόμῳ πόλεως, κατὰ τὰ πάτρια, more maiorum.* Dies betonte schon Hesiod *fr.* 185, und so wurde stets von Delphi als Grundsatz aufgestellt.[1]) Hierfür spricht auch *Kratyl.* 400, wo Plato den Sokrates erklären lässt „mit den herkömmlichen in Gebeten vorkommenden Namen die Götter zu begrüssen, erscheine ihm sehr schön, und er nennt es eine „altüberlieferte Sitte". Er wird wohl, eingedenk des Utilitätsstandpunktes gedacht haben, wie er es in der Apologie[2]) den Sokrates aussprechen lässt *εἰ ἐγὼ πάλαι ἐπεχείρησα πράττειν πολιτικὰ πράγματα, πάλαι ἂν ἀπολώλη· καὶ οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν.* Wenn das schon von der Politik galt, so musste noch mehr in religiösen Dingen das *καινοτομεῖν* gefährlich sein, besonders da die Cultusbeamten jedenfalls eifersüchtig ihr Augenmerk auf solche, ihre Stellung gefährdende Lehren richteten und sorgten, *ne quid novi fieret.* Dann stand zu befürchten, dass man die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt, wie es auch bei Sokrates geschah, ohne eingehende Untersuchung gegen jeden *ἄθεος* — besonders gegen einen Schüler eines *ἄθεος* — zur Geltung brachte, abgesehen von der blinden Wuth, die jeden religiösen Fanatismus zu begleiten pflegt.[3]) Auch Aristoteles, der wegen *levissima causa,* Vergötterung eines Menschen, die man in seinem Lobliede auf Hermias finden wollte, auf *ἀσεβεία* angeklagt wurde, soll, als er Athen verliess, mit Anspielung auf das tragische Schicksal des Sokrates gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen. J. Wagner allerdings erklärt[4]) gegen Krohn, dessen diesbezügliche Schrift mir leider nicht zu Gebote stand, und gegen Biehl: „Hätte Plato in seiner Idee des Guten die Gottheit gesehen und sie darin darstellen wollen, so hätte er, der in der *Republik* die unwürdigen Vorstellungen von der Gottheit unumwunden zu tadeln sich nicht scheut, der kein Hehl daraus macht, dass er an die Götter der Volksreligion nicht glaubt, sondern vielmehr so von ihnen spricht, dass man sieht,

---

[1]) Vgl. Xenoph. Mem. I. 3. 1; IV. 3. 16; Cicero de legibus II. 16. — [2]) 31 *C* u. *D.* — [3]) Vgl. Apol. 28 *A.* — [4]) S. 55.

sie gelten ihm für nichts weiter als für mythische Gebilde — er hätte ganz gewiss auch nicht das mindeste Bedenken getragen, seine eigentliche Ansicht offen zu bekennen. Hierbei ist doch zu beachten, dass der Kampf gegen solche unwürdigen Vorstellungen schon lange geführt worden war, während die platonische Ideenlehre eine ganz neue, nie gehörte, war. Ferner redet Plato in seinen Gesetzen überhaupt nicht von den Ideen, und die Weise der Gottesverehrung steht dort dem allgemein hellenischen Volksbewusstsein näher, weil er kein „überhast'ger Lichtverbreiter" war. Schliesslich zeigt noch Ueberweg [1]), dass auch Aristoteles, um von anderen zu schweigen, populäre Betrachtungen über göttliche Dinge anstellt. Wagner findet [2]) sehr auffallend, dass der Stagirite sich über den platonischen Gott nicht ausspricht und sucht das Schweigen zu erklären. Was er hierzu vorbringt, klingt mir wenigstens nicht sehr wahrscheinlich. „Dass es ihm (Aristot.) bei der Neuheit der Sache nicht entgangen wäre, unterliegt keinem Zweifel." — „Entweder beachtete Aristoteles die platonische Darstellung nicht, wie auch Met. I., 6, 987 *b* . . . ." „Wenn Aristot. in der Nikom. Ethik die Annahme einer Idee des Guten zuerst unter demselben Gesichtspunkt wie die Idee überhaupt bekämpft, dann vom Standpunkte ihres Nutzens für die Ethik, so folgt eben daraus, dass er sie für nichts anderes gehalten als für eine Idee, sonst wäre es unerklärlich, dass er auch ihrer Function als Gottheit nicht erwähnt haben würde, wenn er in ihr die Gottheit Platon's erkannt hätte." [3]) Stumpf dagegen glaubt hierin, seinem Standpunkte entsprechend, eine Bestätigung der Identität zu finden.[4]) K. F. Hermann [5]) wollte die grosse Frage in folgender Weise lösen: „Ab ipsa bonitate non minus diversus est (deus) quam homo magnus ab ipsa magnitudine, mens sapiens ab ipsa sapientia, quilibet denique bonus ab idea boni."

Fasst man alles zusammen, so scheint entweder für Gott oder andererseits für die Idee des Guten kein Platz mehr zu sein. Wir hätten sonst zwei kaum zu erkennende Begriffe mit fast allen denkbaren Vorzügen neben einander. Ehe wir unsere Betrachtung schliessen, seien noch an der Hand von Wagner's Material, das er mit gewaltigem Fleisse zusammengetragen hat, einige Sätze herausgegriffen, welche die Ansicht dieses verdienstvollen Forschers kaum zu stützen geeignet

[1]) Grundriss I. S. 214. — [2]) S. 55. — [3]) S. 55. 56. — [4]) Vgl. diese Abhdlg. ob. S. 45. — [5]) Disputatio de loco Plat. Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädag. Suppl. I. 1831. p. 628.

sein dürften. „Plato sah in seiner Idee des Guten die absolute Vollendung und Einheit“ [1]) und „das zwecksetzende Princip kann nur ein schlechthin einiges einziges sein“, dass „Gott als eine untheilbare Einheit zu fassen sei.“ [2]) — „Er (Gott) ist die in sich vollendete, glückselige Ursache der Welt.“ Wenn Wagner und andere erklären, Gott sei die wirkende, die Idee des Guten die vorbildliche oder formale Ursache, so hätte doch Plato entweder der übrigen Ideen nicht bedurft, oder er hätte letztere, beispielsweise die der Grösse als eben so wichtig hinstellen müssen als die des Guten oder er musste alle Ideen aus einer Gesammtidee ausfliessen lassen, oder endlich er schaffte eine zweite Ursache, die ebenso hoch steht als Gott. Der Philosoph hat jedenfalls, wie Ueberweg [3]) richtig bemerkt, die Idee um so mehr individualisirt, je mehr er in seinem Denken und in seiner Darstellung seiner ganz gewiss sehr lebhaften Phantasie Raum lässt. Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Plato allmählich eine immer vollere geworden zu sein, so dass er die Ideen auch als wirkende Ursachen betrachtet, welche den Individuen deren Dasein und Wesen verleihen; im vollsten Maasse gilt dies von der höchsten Idee, d. h. von der Idee des Guten. Da nun Plato bildlich die Ideen selbst Götter nennt und die Idee des Guten Demiurg, so nehmen wir an, dass Plato mit eiserner Nothwendigkeit allmählich zu der Folgerung gezwungen wurde, Gott und jene Idee seien gleich, dass er aber diesen Satz nicht scharf betonte, weil er über die grosse Frage sich selbst noch nicht ganz klar geworden war, zugleich aber eine Lösung zu finden auf's eifrigste bemüht war. Hierfür dürfte auch der Umstand sprechen, dass die Ideenlehre in den ‚Gesetzen‘ ganz zurücktritt. Es ist vor allem mit Ueberweg festzuhalten, dass die Idee mit den entsprechenden Einzelwesen eine gewisse Gemeinschaft hat. Plato will oder kann jedoch die Art derselben nicht näher bestimmen. Namentlich ist das Verhältniss der übrigen Ideen zu der Idee des Guten oder zu der Gottheit bei Plato nicht klar auseinandergesetzt und bringt mancherlei Schwierigkeiten mit sich. In Bezug auf letztere Frage, der unsere Darstellung nicht bis in's einzelne folgen kann, stehen zwei Ansichten gegenüber. „Nach der Ansicht des Aristoteles und der ihm zustimmenden Scholastiker sind die Ideen substantielle Wesen, welche dem höchsten Gotte selbständig gegenüberstehen, ewig und unveränderlich wie Gott

[1]) S. 46. — [2]) S. 48 ob. — [3]) Grundriss I. 153 ff.

selbst; die andere Ansicht, welche die jüngeren Platoniker und die meisten Kirchenväter vertreten, behauptet, nach Plato existirten die Ideen nur im göttlichen Geiste als ein System wesenhafter Gedanken Gottes. Das ausdrückliche Zeugniss des Aristoteles, des unmittelbaren Schülers Plato's, ist für die gesonderte Existenz der Ideen allerdings sehr schwerwiegend, andererseits wird aber die Einheit der Ideen auch wieder als *νοῦς* oder *λόγος* bezeichnet, und dieser *νοῦς* als die höchste Ursache, als Gott aufgefasst, und zudem wird Gott ausdrücklich als Werkmeister der Ideen genannt; so erscheint also auch gegen das Zeugniss des Aristoteles die Ansicht wohlbegründet, dass der göttliche Verstand der Grund der Ideen sei, so nach Dieck[1]); jedenfalls sind die Ideen nach Plato nicht ausserhalb der Gottheit, wie sie aber in dieser sich zum göttlichen Verstande verhalten, darüber scheint der Philosoph selbst nicht vollständig klar gewesen zu sein. Vgl. hierzu Dieck, dem ich hier[2]) im wesentlichen beistimme. Da wir also in den verschiedensten Fragen bei Plato grosse Schwankungen sehen, so können wir auch bei unserer Untersuchung kaum ein sicheres, widerspruchsloses Resultat erwarten, sondern nur das Wahrscheinlichste eruiren. Denn die Ansichten jedes Menschen wechseln ja auch je nach Alter, äusseren Einflüssen und Umgang. Mit Recht betonen bei ihren Untersuchungen die neueren Platoforscher diesen Punkt. So sagt C. Joël[3]): „Nach geschichtlichen Gesetzen war kein Denker zu längerer Denkentwickelung bestimmt als Plato". Auch M. Sartorius[4]) weist auf die Unfertigkeit der platonischen Doctrin hin. Bei Plato hat wie beispielsweise auch bei jenem genialen Polyhistor Leibniz trotz durchdringender Kraft des Geistes und reicher Gelehrsamkeit das Gefühl eine grosse Gewalt über sein Denken. Auch bei dem grossen deutschen Philosophen finden wir Behauptungen, die logisch wie materiell grosse Bedenken haben. Ja, noch mehr, gerade in Bezug auf den Gottesbegriff haben wir auch bei Schelling und Leibniz die grössten Schwankungen. Bald ist Leibniz nahe daran, Gott und den Endzweck zu identificiren, bald bezeichnet er die Gottheit als primitive einfache Substanz, anderwärts als die einzige primitive Einheit, ferner als reine materienlose Actualität, *actus purus*. Es war also für Leibniz ebenso schwer, seine Monadologie

[1]) S. 40 ff. — [2]) S. 22 ff. — [3]) Zur Erkenntniss der geistigen Entwickelung und der schriftstellerischen Motive Plato's. Eine Studie. Berlin 1887. 8. 90 S. S. 33. — [4]) Die Realität der Materie bei Plato. ‚Philos. Monatshefte' XXII. 1886. S. 129—167.

und seinen Deismus bei Wahrung der Voraussetzungen mit einander in Einklang zu bringen als es für Plato's hochidealen Geist 2000 Jahre früher schwierig war, Ideen und Gottesbegriff in das richtige Verhältniss zu bringen. Beide suchten, von den idealsten Bestrebungen geleitet, eine Vermittelung zwischen Geistigem und Materiellem. Ferner ist jedenfalls festzuhalten, dass es eine andere Frage ist, ob man den Glauben des Plato theilen will oder nicht. Dann soll man nicht die unbequemen Stellen gleich verwerfen oder mit einer einzelnen Stelle gleich zu viel beweisen wollen. Schliesslich darf man auch nicht in Plato's System eine ganz geschlossene Einheit finden, resp. in dasselbe hineintragen wollen, und es ist mehr darauf zu sehen, ob er diese Begriffe identificirte als ob er nach logischen Regeln es ohne Widerspruch mit seinem Systeme thun konnte und durfte.

Ich kleide das Resultat meiner Untersuchung in die Worte: Die beiden in Frage stehenden Begriffe sind fast mit zwingender Nothwendigkeit an sehr vielen Stellen als identisch zu fassen; wenn hier und da das Resultat nicht ganz widerspruchslos erscheint, so dürfen wir, ohne der gewaltigen Geistesgrösse Plato's zu nahe zu treten, ruhig annehmen, dass er trotz allen, noch so sorgsamen Nachdenkens und eifrigen Bemühens selbst noch nicht ein einwurffreies Ergebniss erzielt hatte, dass er aber ein solches zu erreichen und auch bei Wahrung von ihm nothwendig erscheinenden Vorsichtsmaasregeln in seinen Schriften zur Darstellung zu bringen, auf's redlichste bemüht war.

Also auch hier zeigt sich wieder, dass „Plato's System bei aller Anerkennung, die wir seinem hochstrebenden Geiste und seinen gewaltigen Leistungen zollen müssen, ein erfolgloses Ringen gegen den zwischen Geist und Materie bestehenden Dualismus ist".

# Der Gottesbeweis des hl. Anselm.

Von P. Dr. Beda Adlhoch O. S. B. in Rom (Colleg. S. Anselmi).

1. Fast allgemein herrscht heutzutage die Ansicht, der hl. Anselm habe in dem nach ihm benannten Gottesbeweise ein ontologisches Argument gegeben. Nur ganz vereinzelte Stimmen äussern sich in einem abweichenden Sinne.[1]) Dementsprechend wird der Beweis in den philosophischen Lehrbüchern[2]) und den Arbeiten über die Geschichte der Philosophie[3]) ebenso wie in sonstigen wissenschaftlichen

[1]) So Sanseverino, der zwar das Arg. nicht als demonstrativ, aber auch nicht als ontologistisch erachtet in ‚Instit. phil.' t. 3. p. 328 n. 28. Neapoli. 1885[3]; Vallet, Histoire de la philos. Paris. 1881. Roger. Macht über A. einige treffende Bemerkungen; Ragey, l'argument de S. Anselme. Paris, Delhomme. 1893. a. m. O. Er bezeichnet den Beweis als einen psychologischen; Scheeben könnte auch hierher gezogen werden; über ihn s. Anm. 4. — [2]) Vgl. Liberatore S. J., Instit. philos. vol. 3. p. 265 ff. Rom. 1861; Palmieri S. J., Inst. philos. vol. 3. p. 86 ff. Rom. 1876; Zigliara O. P., Summa philos. vol. 2. p. 395 f. n. V. u. VI. Paris. 1887[6]; Lahousse S. J., Prael. metaph. spec. vol. 3. p. 22—29. Lovanii 1888. Peeters; Hontheim S. J., Instit. Theodic. Freiburg, Herder. 1893. p. 54 n. 89; Stöckl, Lehrb. d. Ph. Bd. 2 S. 279 f. Mainz 1881[5]; Gutberlet, Theodicee S. 48—50. Münster. 1890[2]; Grimmich, Dr. Virgil O. S. B., Lehrbuch der theoretischen Philos. auf Thomistischer Grundlage. S. 440 f. Freiburg. 1893. — [3]) Stöckl, Lehrbuch der Gesch. d. Phil. Mainz. 1870. S. 360 f. nennt es „nicht concludent", ohne es ausdrücklich ontol. zu heissen; Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Phil. Bd. 2[7] S. 153 u. 158—160. Berlin. 1886; Haffner, Grundl. d. Gesch. d. Phil. Mainz. 1881. S. 491 f.; Knauer O. S. B., Gesch. d. Phil. mit bes. Berücksichtigung der Neuzeit. S. 89. Wien, Braumüller 1882; Van der Aa S. J., Historia philos. sagt S. 55: „Anselmus . . . ad Ontologismum non nihil inclinans, famosi argumenti ontologici existentiae divinae auctor fuit (cf. Theol natur. prop. 15), cui multum in reliquis explicandis innititur." Diese Gesch. ist der 5. Bd. der Prael. phil. schol. Löwen. 1889[2]; Gonzalez O. P., Histoire de la phil. (par G. de Pascal) t. 2. p. 159 ff. urtheilt über Anselm höchst befremdlich, meint aber doch: „L'on rencontre çà et là quelques phrases qui ont comme une saveur ontologiste; toutes cependant peuvent recevoir un sens différent de celui, que leur attribuent les partisans de l'ontologisme . . ." (p. 162). Paris, Lethielleux. 1890. (Vgl. auch dessen lat. Hist. philos. S. 271 im 3. Bd. der Philosophia elementaria. Matriti, Lopez 1868).

Werken[1]) regelmässig als Fehlschluss bezeichnet. Man könnte meinen, dieses Urtheil sei durch alle Jahrhunderte das gleiche gewesen und der erste Angriff, der gegen das eben erfundene Argument durch den Mönch Gaunilo erfolgte, habe hingereicht, um innerhalb der scholastischen Kreise den Beweis für immer als sophistisch zu brandmarken. Dem ist aber nicht so. Wer die Gottesbeweise alle betrachtet, die für die Zeit nach Anselm und Gaunilo in der *Patrologia latina* von Migne angeführt werden, der muss eher zum Schlusse kommen, die Vertheidigung Anselm's gegen Gaunilo habe ihre volle Wirkung gethan und dem Argument einen ruhigen Besitzstand ge-

[1]) Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. Bd. 3. S. 175—188. Mainz 1879. Dort wird eine sehr eingehende Kritik geliefert, über die man auch als Gegner mehrfach sich freuen kann. Ob es aber S. 177 mit Recht heisst: „Dieses Arg. . . . wurde . . auch von der gesammten Scholastik, da sie auf der Höhe ihrer Entwickelung stund, zurückgewiesen", bleibt nachzuprüfen. Stöckl, Haffner u. A. behaupten allerdings das Gleiche; Scheeben, Hdb. der kath. Dogmatik, Freiburg. 1873. Bd. 1 S. 474 n. 28 macht sehr tiefgehende Bemerkungen und kommt zum Urtheil: „Im Sinne eines *arg. ad hominem* und *ad absurdum* ist auch das sog. ontologische Argument des hl. Anselm im *Proslogium* zu verstehen, um so mehr, als er selbst im *Monologium* die positiven Beweise nicht aus dem Begriffe, sondern *a posteriori* führt"; Runze, Dr. Georg. Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle, Pfeffer. 1882. Aus Runze ersieht man die ungemein rührige Beschäftigung der protest. Speculation mit Anselm. Die Schrift ist sehr speculativ und charakterisirt sich leicht durch folgende Sätze. S. 5 f.: „Die übrigen Beweise für das Sein Gottes sind fast allgemein als für sich unzulänglich anerkannt, hauptsächlich deshalb, weil sie nur an das nie völlig zu übersehende Gebiet des empirischen Daseins anknüpfen. Kant und Hegel stimmen darin überein, dass der ontol. Beweis insofern den Vorzug verdient, als er auf rein intellectuellem Wege absolute Beweiskraft anstrebt, indem er den höchsten denkbaren Begriff voraussetzt." S. 176 (Schluss): „Dem nach Klarheit ringenden Zweifel leistet die kantische Philosophie den Dienst, das Problem zu verschärfen; dass diese Weltweisheit so wenig wie die Schleiermacher'sche die letzte Etappe, zeigt Fichte; warf Schopenhauer sein grelles Wetterleuchten auf die durchsichtige Fläche der anschaubaren Idee — aber losgezirkelt von dem finstern Schattengrund der Willenstriebe, des Wissensdranges —, so ergrub Krause aus der »Lebendigkeit des Urwesens«, inwieweit dasselbe dem Wahrheitsdurst in »absolut gewisser« geistiger »Anschauung« selber zugänglich und erkennbar sein müsse: aber erst Hegel einerseits, Baader andererseits haben den Schleier gehoben, die Fundstätte aufgedeckt, wo in Wahrheit die *philosophia teutonica* zu suchen." Gut, dass Anselm kein solcher Teutone war! Schwane, Art. Anselm im Freib. K.-Lex. Sp. 886—897 behauptet von Sp. 891 an ff. manches Correcturbedürftige.

sichert.[1]) Petrus Lombardus hat es unter seine Sentenz-Beweise nicht eingereiht, weil es seiner erklärt positiven Richtung nicht dienen konnte. Alexander von Hales hält es für triftig, nur meint er mit Anselm, man müsse die Sache eben recht verstehen.[2]) Bonaventura benützt es in den verschiedensten Formen und vertheidigt es gegen Angriffe.[3]) Thomas wird ganz mit Unrecht unter die Gegner des Argumentes eingereiht, wie wir durchschlagend zu erweisen hoffen. Er selbst verfolgt nach seiner Weise den gleichen Weg der Speculation wie Anselm und tritt an mehr als einer Stelle dem Missbrauch und der Verdrehung des Anselmischen Gedankens entgegen. Warum er unter seine Gottesbeweise der *Summa theologica* die Anselmische Form nicht einreihte, dürfte ohne zu viel Mühe eine

---

[1]) Im *Index* der *Patr. lat.* bei Migne Bd. II., 10 ff. über die Beweise für die Existenz Gottes werden genannt: Robert Pullus, Sent. l. I. c. 1. P. L. 186, 673 ff. spricht in einer Weise gegen Ende des Capitels, welche der Erklärung von Anselm cap. 4 des *Proslog.* dienen kann; Wilhelm v. Conches (Pseudo-Beda) P. L. 90, 1127—1178 *περὶ διδάξεων* nennt 11 Erkenntnissweisen Gottes und verräth nichts von einer Bekämpfung Anselms. Sehr interessant! S. Bernard fusst im l. V. de consideratione durchaus auf der Anselmischen Speculation; Petrus Lomb., collectanea in ep. S. Pauli ad Rom. P. L. 191, 1328 hat einen hübschen psychologischen Gedanken, aber keinen Tadel für A.; Wilhelm v. Holland, sermo IV. in Cant. 3,2. P. L. 184, 27 n. 3 geht von der Einwirkung Gottes auf die Seele aus und kann zur Illustration dienen, wie sehr Anselm's Vorgang anregte; Hugo v. St. Victor, *vulgo:* Hildebert von Lavardin, tractat. theol. c. 2. P. L. 171, 1066 ff. beweist geschichtsphilosophisch und psychologisch und bewegt sich ganz in der Richtung Anselm's. — Ueberweg-Heinze, a. a. O. (Anm. 3. ob.) II,146 äussert einiges Schiefe über *vulgo* Hildebert. — Bezgl. der kritischen Frage nach dem Vf. des *Tract. theol.* siehe Stöckl, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. S. 422 u. Kirch.-Lex. 1888, V², 2058. Für unsere Uebersicht ist es gleichgültig, ob Hildebert oder Hugo derjenige heisst, welcher wie einer aus Anselm's Schule philosophirt; Petrus Pictav. Sent. l. I. c. 1 u. 2 kann eher als Erklärer denn als Gegner von A. gelten. P. L. 211, 791—794. Bis zur Wende des 12. u. 13. Jahrh. hat es demgemäss gute Wege mit der Ablehnung des Arguments bei den Scholastikern. Es müsste ja doch in den gedruckten Werken der Einspruch sich verrathen! Sollte es aber anders sein, so wird jegliche Richtigstellung mit Freuden begrüsst. — [2]) Gonzalez, Histoire de la philos. II, 205 macht den Alex., weil er Anselm's Arg. annimmt, zu einem Ontologisten und ausserdem zu einem Supranaturalisten wegen des Satzes: „Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter inserta est." Was ist es dann mit dem bei den Apologeten gültigen Satz: „Anima humana naturaliter est christiana"? — [3]) Siehe Stelzer's Referat über die neue Ausgabe der *Quaest. dispp.* in „Studien u. Mittheilungen aus dem Bened. u. Cist. O." Raigern. 1892. S. 268.

genügende Antwort finden. Alle Motive freilich, vom ersten bis zum letzten, könnte nur er selber uns sagen.

Von Scotus ist ohnehin bekannt, dass er die Anselmische Speculation in seiner Weise „colorirte.“ [1]) Später dann ändert sich zwar das Bild bezüglich der Annahme oder Verwerfung des Beweises; so allgemein aber wie in jüngster Zeit ist das Argument meines Wissens noch nie als Fehlschluss bezeichnet worden [2]), und zwar

[1]) Einen Beweis kann ich nicht mehr „coloriren“, wenn ich ihn zuerst wegwerfe. Es wäre also schon unter diesem Gesichtspunkt sonderbar, wenn Scotus gegen Anselm wäre. Er hat die spätere Ergänzung von Leibniz anticipirt oder vielmehr klarer herausgestellt, was A. selber hinlänglich andeutete. — Mit den Stellen bei Hontheim l. c. S. 55 f. n. 90 verbinde man die bei Ragey l. c. p. 150 sq. Jeden Zweifel benimmt ein Blick in das ‚Scriptum Oxoniense‘ in IV ll. Sent. Valentiae, typ. Alvari Franci 1603. Dort lautet die Frage l. I. Dist. 2 qu. 1. a. 2: „Utrum aliquod infinitum esse, sive an Deum esse sit per se notum?“ Sie wird negirt. Das zweite *Arguitur quod sic* ist aus Ans. prosl. c. 2. (S. 46). Die Antwort lautet S. 47: „Ad secundum dico, quod Anselmus non dicit illam propositionem esse per se notam; quod apparet, quia non potest inferri ex deductione eius, quod ista propositio sit vera, nisi ad minus per duos syllogismos; quorum alter iste est, Omni non ente ens est maius, summo nihil est maius, ergo nullum summum est non ens. . . . Alter vero syllogismus est iste, Quod non est non ens, est ens, summum non est non ens, ergo est ens. Quomodo autem ratio eius valeat (!), dicetur infra articul. (13.,) quod fiet ad infinitatem probandam. Ad probationem maioris dico, quod maior non est per se nota. Cum probatur, quia oppositum praedicati repugnat subiecto, dico, Quod non est per se evidens oppositum praedicati repugnare subiecto, nec per se evidens est subiectum habere conceptum simpliciter simplicem, vel quod partes illius uniantur in effectu; et ambo ista requiruntur ad hoc, quod propositio ista esset per se nota.“ Diese Stelle im Zusammenhang mit art. 13 u. 15 zeigen, dass entweder den Scotus nicht selber gelesen und sich auf Citate verlassen oder ihn nicht genau gelesen hat, wer ihn unter die Gegner des Arg. rechnet; es müsste nur sein, dass er etwa ‚Gegner‘ in einem ungewöhnlich weiten Sinne nimmt. Noch im 18. Jahrh. war man in der Schule der Scotisten sich bewusst, es bestehe wohl zwischen ihrem Meister und Cartesius ein Gegensatz, nicht aber mit Anselm. 1735 erschien zu Augsburg bei Wolff die ‚Philosophia scholae Scotisticae‘ von P. Crescenz Krisper O. M. in Folio. Der Vf. beansprucht *ad lectorem* seinen Scotus gründlich zu kennen und den ächten Scotismus, wenn er auch friedlicher aussehe bei ihm als bei andern, zu vertreten. Im letzten Abschnitt ‚Metaphysica univ. in ll. metaph. Arist.‘ dist. VIII. de ente primo sc. Deo p. 92 sqq. weist Krisper den Beweis des Cartesius als unscotistisch und ungenügend ab. Das bedeutet, dass Scotus den Anselm eben nicht cartesisch fasste und daher mit ihm gute Freundschaft hielt. — [2]) Vasquez S. J. († 1606) hielt es mit Anselm. S. Gonzalez l. c. III., 132: „V. allègue, outre la preuve cosmologique et la preuve morale, la preuve ontologique de saint Anselme dont il paraît admettre la légitimité et la valeur démonstrative.“

nicht etwa von denen ausserhalb unseres Lagers, sondern gerade innerhalb desselben. Mein Ordensbruder Grimmich[1]) kann zur Illustration dienen, wie auch auf der ganzen Linie der Benedictiner die Waffen jetzt gestreckt sind.[2]) Ich selber habe achtzehn Jahre lang (bis zum Oct. 1891) mit Ueberzeugung der *sententia communissima* gehuldigt. Das nähere Studium des hl. Anselm aber hat einen Umschwung bewirkt. Es gereichte mir seither immer zu einer wahren Herzenserquickung, wenn gelegentliche Nachforschungen lehrten, die jetzige *sententia communissima* sei nicht die traditionelle, sondern die der Tradition gerade entgegengesetzte.

2. Verwegenheit also ist es nicht, wenn im Nachfolgenden zu beweisen versucht wird, das Argument sei ein psychologisches und geschichtsphilosophisches, kein ontologisches. Auch ist es nicht Aventiurendrang oder Controverslust; wir haben daran in unserer Alt- und Jungscholastik leider ohnehin mehr als genug. Es ist zunächst die Erfüllung eines Wunsches von seiten der Redaction des ‚Jahrb.' selber, mit der versprochenen Untersuchung nicht länger zu zögern. Neben der speculativen Seite hat die Sache auch eine historisch-kritische. Können in ersterer Beziehung meine Vorstudien etwa ausreichen; in der zweiten sind sie augenblicklich noch nicht abgeschlossen. Das berechtigt zur Bitte, jeder geneigte Leser möge vorkommende Ungenauigkeiten, Lücken, Verstösse wie sonstige Mängel allsogleich im ‚Sprechsaal' unseres ‚Jahrb.' rügen und bessern. Ein weiteres Ersuchen ist wohl nicht minder begreiflich, es möge Niemand die Fehler des Schreibers auf die Rechnung des hl. Anselm setzen. Wenn Einer

---

[1]) S. Anm. 2. — [2]) Aus den verschiedensten Kloster-Schulen in England, Amerika, Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, der Schweiz, Oesterreich-Ungarn, dem deutschen Reich kommen Benedictiner in's Colleg des hl. Anselm nach Rom: bis in die jüngste Zeit brachten sie die allgemeine Ansicht mit. Nicht immer aber stand es so im Orden. Card. De Aguirre, Theol. Anselm. Rom 1688—90² (3 Bde) legte in Bd. 1 die Erklärung vor, Anselm und der Aquinate seien der gleichen Meinung. Dasselbe geschah auf der Salzburger Bened.-Univ., wie gedruckte Thesen beweisen. Die Lehrer des alten Colleges S. Anselmi traten natürlich berufsgemäss für ihren Patron ein gemäss der Constitution *Inscrutabilis* von 1687. Vgl. ‚Studien u. Mittheilungen . . .' 1887, S. 242 über die zwei Professoren P. Porta di Asti O. S. B. († 1731) und P. de Tedeschi († 1741) u. ‚Studien . . .' 1893, S. 468 Anm. — Möglicherweise hat einer meiner Ordensgenossen Material gesammelt über die Geschicke des Argumentes bei den Benedictinern selbst oder auf der Salzburger Universität; ihn würde ich hiemit bitten, mit der Publication nicht zu zögern.

eine gute Sache schlecht vertheidigt, so wird nicht die Sache des Clienten selber schlecht, wohl aber zeigt der Anwalt seine Unfähigkeit und räumt, wenn er ein ehrlicher Mann ist, einem anderen von freien Stücken den Platz. So lange mir niemand bekannt wird, der mit der vorwürfigen Frage in meinem Sinne sich beschäftigte und dem mein Material zur Verfügung gestellt werden könnte, mag der hl. Anselm und der wohlwollende Leser den Versuch meinerseits genehm halten.

3. Sehr wichtig scheint es, den Fragepunkt genau in's Auge zu fassen und die einzelnen Momente gut auseinander zu halten. Etwas anderes ist fragen: Hat das Anselmische Argument beweisende Kraft? als fragen: Ist es ein ontologisches? Wieder etwas anderes bedeutet die Frage: Hat Anselm seine Aufgabe gelöst? Der Schwerpunkt der Untersuchung wird wohl im Nachweise liegen, Anselm's Demonstration sei nicht von ontologischer Art. Ist das geschehen, so bietet der weitere Satz, sie sei psychologischen und geschichtsphilosophischen Charakters, weniger Schwierigkeiten.

Mühevoller dagegen kann die Sicherstellung der vertretenen Auffassung gegen die abweichenden Meinungen aus älterer und neuerer Zeit sein. Von ihrem Gelingen oder Nichtgelingen hängt es ab, ob in eine meritorische Kritik des Argumentes überhaupt eingetreten und weiter die abschliessende Behauptung gewagt werden soll: Der Beweis Anselm's hat durchschlagende Kraft.

Im Rahmen dieser vier Punkte werden sich die Ausführungen bewegen.

Weil aber die Sprachweise Anselm's von der unsern mehrfach abweicht und nicht vorauszusetzen ist, Jedermann sei mit ihr hinlänglich vertraut, dürfte eine allgemeinere Orientirung vorauszuschicken sein.

4. Der Gedanke Anselm's, psychologisch und geschichtsphilosophisch gefasst, lässt sich modern verschieden ausdrücken. Zur Orientirung über die Auffassung, welche hier vertreten wird, kann für jetzt folgende genügen:

Es ist Thatsache, dass der Menschengeist keines höheren Gedankens mehr fähig ist als des Gottes-Gedankens.

Würde nun der Gottesgedanke nicht ein real existirendes Object haben, so könnte er nicht der extremste Gedanke sein, der die Capacität unserer Ver-

nunft erschöpft. Also existirt das Object des Gottesgedankens real, d. h. Gott existirt.

In der Terminologie Anselm's lautet die Demonstration im *Proslog.* cap. II. so[1]):

| | |
|---|---|
| *α.* Wir glauben, dass Du (o Herr) ein Etwas bist, über das hinaus nichts Grösseres mehr gedacht werden kann ... | Credimus, te (Domine) esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. |
| *β.* Auch der Thor (Atheist) muss zugeben, dass es in seinem Geiste etwas gibt, über das hinaus Grösseres sich nicht denken lässt. | Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest. |
| *γ.* Was aber von der Art ist, dass sich darüber hinaus nichts Grösseres mehr denken lässt, das kann nicht im Geiste allein sich vorfinden. | Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. |
| *δ.* Denn wenn es nur im Geiste sich vorfindet, so kann man weiter denken, es finde sich auch in der realen Welt. | Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re. |
| *ε.* Damit haben wir ein Grösseres. | Quod maius est. . . |
| *ζ.* Also genau das, über das hinaus ein Grösseres nicht mehr sich denken lässt, ist etwas, über das hinaus ein Grösseres doch sich denken lässt. | Ergo . . idipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. |
| *η.* Das aber geht sicher nicht an. | Sed certe hoc esse non potest. |
| *ϑ.* Also findet sich ohne allen Zweifel ein Etwas, über das hinaus Grösseres keine Kraft denken kann, sowohl im Geist als in der realen Welt. | Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re. |

Nach der vorgelegten psychologischen Auffassung bildet den Mittelbegriff des Argumentes von cap. 2 die subjective Extremität des Gottes-Gedankens d. h. dass der Gott denkende Mensch nicht mehr höher, sondern nur mehr tiefer denken kann. Die objective Extremität des Gottes-Gedankens bildet in cap. 2 die These, welche apagogisch aus der Analyse des Datums d. h. der subjectiven Extremität abgeleitet wird.

Eine der unsern sehr nahe kommende Formulirung hat Heinrich gegeben. Die Vergleichung beider Formulirungen kann die Auffassung des Fragepunktes vielleicht manchem Leser erleichtern. „Alle", sagt Heinrich[2]), „den Gottesleugner eingeschlossen, denken Gott als das denkbar höchste, vollkommenste oder beste Wesen.

[1]) Wer das 2. Capitel aus den folgenden Citaten im Context sich zusammenstellen will, verfahre nach dem Schema: *α*, *α*$^1$, *α*$^2$ . . . . . *α*$^7$, *β*, *β*$^1$, *β*$^2$, *γ*, *δ* . . . . . *ϑ*. — [2]) Dogm. Theol. 1879. I., 181.

„Das denkbar vollkommenste Wesen existirt aber und existirt nothwendig.

„Denn in Wirklichkeit existiren ist vollkommener als nur in der Idee existiren, und nothwendig zu existiren ist vollkommener als nur contingent zu existiren, während man auch nicht existiren könnte.

„Wer also, schliesst Anselm, einen richtigen Begriff von Gott hat, erkennt unmittelbar aus diesem Begriff, dass Gott existirt und nothwendig existirt."

In der ersten *Maior* bleibt es offen, ob „denkbar" subjectiv oder objectiv zu nehmen ist. In der ersten *Minor* wird es bereits objectiv genommen. — Ausserdem beseitigt diese Formel Heinrich's den Unterschied zwischen cap. 2 einerseits und cap. 3 u. 4 andererseits.

5. Nach der Begriffsbestimmung der Sache, um die es sich in der Disputation handelt, d. h. dem Begriffe Gottes (4, α) macht sich Anselm im cap. II. sogleich einen Einwand: Aber es behauptet doch der Thor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott; also gibt es auch keine derartige Natur, über die hinaus eine grössere nicht gedacht werden kann.[1]) Anselm's Antwort zielt darauf ab, klar zu legen, dass auch für den Atheisten der Gottesgedanke der extremste ist.[2]) Wie beweist er das? Er bestimmt den Unterschied und die Uebereinstimmung zwischen dem Theisten und dem Atheisten. Beide verstehen objectiv den gleichen Begriff; beide denken subjectiv den gleichen Begriff; über die begriffene Sache und ihren Werth aber stimmen sie nicht völlig zusammen: Der Theist sagt, dem Begriffe entspreche eine real existirende Sache, der Atheist sagt, es gebe keine entsprechende real existirende Sache. Anselm nimmt nun das subjective Moment als Operationsbasis, um die Concession zu erhalten, in der subjectiven Welt des Geistes wenigstens sei der Gottesgedanke der höchste.

6. Ist es aber überhaupt möglich, dass zwei den gleichen Begriff, den sie gleich gut verstehen, thatsächlich denken und doch in der Sache eine Differenz haben? — Ganz wohl: Etwas anderes ist

---

[1]) [$a^1$] An ergo non est aliqua talis natura, quia „dixit insipiens in corde suo: Non est Deus?" (ps. 13,1.) — [2]) [$a^2$] Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, [$a^3$] et quod intelligit in intellectu eius est; [$a^4$] etiamsi non intelligat illud esse. [$a^5$] Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse.

es, eine Sache im Begriffe haben und etwas anderes, begreifen, dass die Sache existire: „Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.“ Es ist bekannt, dass Anselm sowohl die eigenen wie fremden Begriffe sehr genau nimmt und der Grundbedeutung der Worte, wie den gebräuchlichen Phrasen sehr auf die Finger sieht. Man mag deshalb verzeihen, wenn wir seine vorstehende Unterscheidung ganz wörtlich und grammatisch so wiedergeben: „Etwas anderes ist Sachsein im Innenleser, etwas anderes Innenlesen Sachsein.“ Schrecklich ist ja diese Uebersetzung; aber sie wird den Infinitiven mit ihrer Ergänzung und ihrer Construction gerecht. Solche Verbindungen lassen sich grammatisch auch adverbial wiedergeben: „Anderes ist Sachlichsein im Verstand, anderes Verstehen das Sachlichsein.“ D. h.: Eine Sache denken, ist eine That des Geistes und somit eine geistige (psychologische) Thatsache; davon unterscheidet sich die andere That des Geistes, welche die gedachte Sache als Sache oder Thatsache auffasst. Natürlich ist jede Auffassung etwas psychologisches; aber die eine ist auch von realem Werth (intelligere rem esse), die andere nur von actualem oder gedanklichen Werth (rem esse in intellectu).

Die gegebene Erklärung des so wichtigen Sätzchens ist keine blose Spielerei oder fremdartige Klügelei. Das beweisen Anselm's unmittelbar folgende Worte:

7. „Wenn ein Maler das, was er auszuführen gesonnen ist, sich vorher in Gedanken ausmalt, so hat er das zwar in seinem Geiste; aber er hat noch nicht im Geiste, es sei Sache, was er noch nicht ausgeführt hat. Wenn er aber einmal mit dem Malen zu Ende ist, so hat er seine Arbeit sowohl im Kopfe als auch in der Sache vor sich.“ [1])

Der Vergleich erklärt, wie man den Inhalt eines realen Begriffes (d. h. eines solchen, dem ein wirkliches Ding der Erfahrungswelt entspricht) ganz wohl denken kann, ohne zugleich dessen reale Existenz denken zu müssen. Das kann der gleiche Kopf über die gleiche Sache ausführen und kann sich controliren. — Aehnlich können zwei verschiedene Köpfe die gleiche Sache mit dem gleichen Begriffe denken, ohne bezüglich der aussergeistigen Realität desselben zu-

[1]) [$\alpha^6$] Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; [$\alpha^7$] sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit. [$\beta$] Convincitur ergo . . . . [$\beta^1$] quia hoc . . . . . [$\beta^2$] et quidquid. . . . . S. n. 4 u. n. 8.

sammenzustimmen, d. h. ohne die gleiche Werthung des Begriffes zu haben. Weil nun der eine mit Gott den extremsten Gedanken bezeichnet und denkt, der andere aber ihn versteht und darüber mit ihm sich auseinandersetzt, so ist er offenbar in dem gleichen Gedankenprocess nach der gleichen Richtung hin beschäftigt, und es folgt, dass auch für den disputirenden Atheisten der Gottesgedanke die Grenze der thätigen Denkkraft bedeutet.

Somit liefert die bisherige Analyse dessen, was bei der Disputation zwischen Theisten und Atheisten im Kopfe des letzteren vorgeht, für Anselm wie für einen Pathologen des Geistes das gewünschte Ergebniss (4, $\beta$): Selbst im Kopfe des Atheisten gibt es ein extremes *ultra quod non* und ein subjectiv Letztes (4, $\beta$).

8. [$\beta$] „Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest; [$\beta^1$] quia hoc cum audit, intelligit; [$\beta^2$] et quidquid intelligitur in intellectu est.“

Mit diesem Ergebniss wird nun die weitere Analyse vorgenommen, welche objective Voraussetzungen denn zu fordern sind, um die klargestellte subjective Erscheinung zu erklären (4, $\gamma$ u. $\delta$). Mit Hilfe des Identitäts- und Widerspruchgesetzes, das für subjective wie objective Erscheinungen gleichmässig anwendbar ist (4, $\varepsilon$, $\zeta$, $\eta$) wird das abschliessende Resultat (4, $\vartheta$) gewonnen.

Niemand darf übersehen, dass in dem „esse in intellectu“ immer eine energische Prägnanz liegt und dass es immer concret, nicht abstract wie in der Logik, zu nehmen ist, gleich den entsprechenden, parallelen Ausdrücken: „habere in intellectu“, „praecogitare“, „cogitare“, „intelligere“, „cogitare“, „valere“. Beachtet man, wie Anselm neben der nervigen Kürze seiner dialektischen Formeln in der Verbindung der Satzreihen öfters die Partikeln ganz auffällig häuft, so fühlt man, mit welch' lebhaftem und scharf rhythmisirendem Accent er persönlich seinen Beweis gesprochen haben wird. Für einen Exegeten ist es immer eine grosse Unterstützung, den rhetorischen Tonfall zu beachten. Schade nur, dass diese Partikelhäufung dem deutschen Uebersetzer oft so spröde sich erweist.

Wir haben somit das ganze 2. cap. des Proslogium's bezüglich seiner Phraseologie und seines *Status quaestionis* untersucht. Von einer Denknothwendigkeit kam noch keine Silbe vor. Das Resultat, dem es einzig und allein dient, ist: Dem Gottesgedanken als dem extremsten Gedanken und der letztmöglichen Leistung unserer Denkkraft muss nicht nur ein inner-, sondern auch ein aussergeistiges

Object entsprechen, d. h. Gott ist nicht nur ein actuales (von einem realen Geiste gedachtes), sondern auch ein reales Wesen.

9. Cap. III. des Proslogium's schreitet nun weiter: Dieses actuale und reale Wesen ist nicht nur als *de facto*, sondern auch *de iure*, also schlechthin existirend zu fassen, wenn der volle Inhalt des *quo nihil maius cogitari potest* zur Geltung kommen soll.

Wiederum ist aufmerksam zu machen, wie bedeutend die Anselmischen Formeln von den uns geläufigen abweichen. Wir würden sagen: Das höchste *ens existens* ist ein *ens necessarium*, d. h. wir würden ganz objectiv wie im Tractat der allgemeinen Metaphysik uns ausdrücken und von unserer darnach regulirten Denkthätigkeit absehen. Anselm aber spricht ganz anders: er fasst immer zunächst die Wirkung jenes höchsten Wesens auf unseren Erkenntnissprocess in's Auge und gebraucht im ganzen 3. Capitel niemals die Formel: „quod utique sic vere est, ut non possit non esse", sondern: „ut nec cogitari possit non esse". Deshalb redet er Gott auch an: „Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse"; nicht aber sagt er: „ut nec possis non esse". Dabei setzt nun Anselm allerdings voraus, dass man den Gottesgedanken eben voll und ganz denkt und damit kommt er in grosse Schwierigkeiten mit seinem Atheisten, dem er ja im 2. Capitel so haarscharf bewiesen, dass er den Gottesgedanken und zwar den gleichen theistischen Gottesgedanken bei der Disputation selber denke. (Siehe 4, β u. 8). Er selber gibt ihr die denkbar schärfste und schneidigste Fassung im cap. IV.

10. Als *Dilemma* tritt der Einwurf vor; sowohl die *Thesis* als die *Antithesis* sind unleugbare Thatsachen; auf die *Synthesis* darf man gespannt sein.

*a)* Aber wie geht es zu, dass der Thor in seinem Herzen sprach, was er nicht denken konnte?

Verum quomodo dixit insipiens in corde suo, quod cogitare non potuit?

*b)* Oder wie sollte er das nicht denken können, was er doch im Herzen sprach, da ja im Herzen sprechen und denken das Gleiche sind?

aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare?

*c)* Wenn er aber nun einmal thatsächlich, oder vielmehr weil er thatsächlich das sowohl dachte, da er's im Herzen sprach, als auch nicht im Herzen sprach, da er es ja nicht denken konnte, —

Quod si vere, imo quia vere et cogitavit, quia dixit in corde; et non dixit in corde, quia cogitare non potuit —,

*d)* so ist eben das Sprechen im Herzen wie das Denken nicht auf eine einzige Art beschränkt.

non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur.

Die folgende Erklärung ist besonders in Acht zu nehmen, da sie der Unterscheidung in cap. 2: *rem esse in intellectu* und *intelligere rem esse* einen neuen Gesichtspunkt zufügt. Dass beim Atheisten von einem *intelligere rem esse* keine Rede sein kann, wurde von Anselm schon c. 2 ausdrücklich zugegeben (5). Es blieb also der andere Theil *rem esse in intellectu*. Wenn nun im Folgenden dabei wieder unterschieden wird, so muss sich offenbar die neue Distinction zur früheren wie eine Subdistinction zur Hauptunterscheidung verhalten. Sie lautet im Text:

11. *e)* Auf eine Art nämlich denkt man eine Sache, wenn man den Ausdruck denkt, der sie bezeichnet,

Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur;

*f)* auf eine andere, wenn man genau das versteht, (und nichts anderes als) was die Sache ist.

aliter, cum idipsum, quod res est, intelligitur.

Es versteht sich wohl von selber, dass hier unter *vox* nicht das gemeint ist, was die spätere Terminologie mit *verbum oris* und *terminus oralis* oder *vocalis* bezeichnet, sondern das *verbum mentis,* der *terminus mentalis*, ohne den es einen sprachlichen Ausdruck nicht gibt, wie wir gegen die Traditionalisten und einige Sprachphilosophen festhalten. Wir brauchen gar nicht in die Anselmische Erkenntnisstheorie uns einzulassen, wir brauchen uns an keinen Roscelin und keine Formel über die *flatus vocis* zu erinnern: der nächste Context von c. 4 und der fernere von c. 3 u. 2 genügen vollkommen, den behaupteten Sinn ausser Zweifel zu setzen. Wäre dem nicht so, so käme ja Anselm einfach von seiner Sache ganz ab und würde viele Worte machen, ohne irgend etwas zu erklären.

Die gegebene Erklärung liesse sich durch Aeusserungen im *Liber apologeticus* stützen. Die Orientirung aber verzichtet principiell auf die Heranziehung anderen Materials und will eine haltbare Grundlage aus dem *Proslogium* selber und wo möglich nur aus cap. 2, 3 u. 4 gewinnen.

Schwierig ist es, Anselm's Unterscheidungsformel in unsere Terminologie zu übersetzen. Es gelang mir nicht, eine gleichwerthige Formel zu finden, und es bleibt nur der Wunsch neben der Hoffnung, es möge das dem gütigen Leser glücken. Was aber Anselm will, ist klar. Er fährt fort:

*g)* Auf die erste Art nun kann Gott als nichtseiend gedacht werden, auf die zweite aber nie und nimmer.

Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime.

Das will sagen: Mit der Sache, welche das Erzeugniss des apprehendirenden Geistes ist, d. h. mit der *species expressa* oder dem *verbum mentis,* welche auf Grund der fremden Mittheilung: „Credimus Deum esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit" entstehen, kann sich allerdings eine Negation über die reale Existenz verbinden. Dann besteht die ganze Sachlichkeit des Gottesgedankens für das denkende Subject einfach darin, dass es bezüglich des theistischen Gottes 1) in Denkthätigkeit tritt, 2) den ihm antipathischen Gottesbegriff zum Gegenstand hat und 3) diesen Begriff als actualen Begriff denkt.

Bin ich aber über die Apprehension soweit hinausgegangen, dass der Begriff mir kein fremder und kein blos actualer mehr ist, d. h. bin ich soweit gekommen, dass ich den Begriff, der mein maximales *verbum mentis* bedeutet, für einen real objectiven halte, so kann ich nicht mehr sagen: Gott existirt nicht.

Das aber ist der alte Unterschied von c. 2 in einer anderen und genaueren Form: Der Theist denkt im Begriff Gott eine Idee von realer, der Atheist von nur actualer Sachlichkeit.

Ist Anselm's eigene Formel unbequem, so ist es die Erklärung eher mehr als minder. Wollten wir sagen: Bei einer inadäquaten Gottes-Idee ist eine Negation der Existenz möglich, nicht aber bei einer adäquaten, so würden wir einmal etwas recht anfechtbares, dann etwas ziemlich flaches, in keinem Falle aber das gesagt oder auch nur hinreichend angedeutet haben, was Anselm mit seiner Distinction zu verstehen gibt. Es bleibt demnach nichts übrig, als unsern Scholastiker wie einen Mann mit eigener Sprache verstehen zu lernen.

12. Vielleicht wird das Verständniss gefördert, wenn vorübergehend Ueberweg mit seiner Auffassung zu Worte kommt. Er sagt[1]) u. a.:

„Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erste Bedeutung seiner Argumentation zu Grunde legen; er vermeidet in der That die von ihm bezeichnete Verwechslung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objects in dem Intellect genannt werden kann, in der That aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingirten) Objectes in dem Intellect

[1]) S. 159 f. seiner Gesch. d. Philos. (Bd. II.[7] 1886).

ist, mit einem realen Sein des Objectes in dem Intellect gleich zu setzen."

Nach Ueberweg ist also *rem esse in intellectu* ein metaphorisches Sein, *intelligere rem esse* ein reales Sein des Objectes für Anselm. Da liegt freilich eine Verwechslung vor; nur ist sie leider auf Seiten Ueberweg's, der doch den hl. Anselm mit einer unverkennbaren Liebe behandelt. Ueberweg übersieht, dass das metaphorische Sein des Objectes im Intellecte = das Vorgestelltwerden selber zwei Seiten wieder hat, je nachdem dabei das Object oder das Subject direct in's Auge gefasst wird. Beim „Vorgestelltwerden" haben wir immer ein Subject, von dem vorgestellt wird, und das ist für unseren Fall nach Anselm's Behauptung eine Thatsache = ein Sachsein im Verstande. Dazu haben wir natürlich auch ein Object der Vorstellung. Dieses ist ein metaphorisches Sein der Sache im Intellect, so lange ich von der realen oder nichtrealen Existenz eben dieser Sache abstrahire. Sobald ich aber weiss, dass dem Vorstellungsbilde auch ein reales Bild entspricht, habe ich zwei Thatsachen: das thatsächliche Vorstellen des Bildes und das Vorstellen des Bildes als Thatsächliches. — Ueberweg nun fasst seinerseits nur das Object in's Auge. Anselm aber hat schon im c. 2 und wieder im c. 4 die „metaphorische" Seite beim Atheisten eingeräumt, findet aber trotzdem auch bei ihm eine nicht metaphorische, weil ja der Act des Denkens keine blose Metapher ist ebensowenig wie das Denkmaterial und der noch an keine verzierte Form gebundene innere Denkausdruck. Der letztere kann sprachlich ebensogut mit *hoc aliquid* als mit *Deus* oder *Gott*, oder *Jahve*, oder *Allah* bezeichnet werden.

Also kann Anselm mit Recht auch bei der blosen Vorstellung von einem Sachsein im Intellect, d. h. von „einem realen Sein des Objectes in dem Intellect" des Atheisten reden und wir dürfen bei unserer Erklärung umsomehr verbleiben, als das reale Sein der Vorstellung beim Atheisten keineswegs mit dem realen Sein des Gedankens beim Theisten von Anselm schlechtweg identificirt wird. Ganz im Gegentheile, immer betont er einen Unterschied und beschreibt ihn sogar im c. 4 recht fein, wie wir noch sehen werden. Es ist also ein bedauerliches Missverständniss der Anselmischen Ausdrücke, die Ueberweg zum vorstehenden und consequent zum folgenden Schlussurtheile veranlassten:

„Hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, dass das Object irgendwie existire, als ob also der Bedingung jedes Argumentirens aus der Definition, dass nämlich die Existenz des Objectes bereits

feststehe, genügt sei, und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle".

Das Object in seiner Wirkung oder Aeusserung auf das denkende Subject ist ein maximales Sachsein im Intellect des Theisten wie des Atheisten und ist in seiner Existenz gesichert durch c. 2 (4 *β*). Es wäre auch nicht überflüssig, zu beachten, dass die Anselmische Bestimmung Gottes keine eigentliche (analoge) Definition ist, sondern eine Charakterisirung heuristischer Art.

„Das, was als absurd erwiesen wird, ist in der That nicht die Meinung, die der Atheist hegt, dass Gott nicht existire und die Gottesvorstellung eine objectlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt noch auch anzunehmen genöthigt werden kann, aber dem Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen scheint, dass Gott selbst eine objectlose Vorstellung sei und als blos subjective Vorstellung existire."

Genau so, wie Ueberweg im Vorderglied sagt, fasst Anselm seinen Atheisten, und genau so fasst er ihn nicht, wie es im Nachsatz heisst.

„Dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben; im Schlusssatze aber, der doch nicht die blose Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendirt, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes *in intellectu* und *in re esse*, nämlich: vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt."

Was beharrlich festgehalten wird, ist dieses: Sowohl der Theist wie der Atheist erreichen im theistischen Gottesgedanken die Maximalidee, deren sie fähig sind. Nun kann diese Idee unmöglich ihre Maximal-Idee sein, wenn deren Object nicht real existirt. Also existirt der Inhalt des theistischen Gottesgedankens real.

Was von Ueberweg übersehen wird, ist, dass der Atheist zweimal in's Feld rückt gegen die Existenz Gottes und gegen seine absolute Existenz, und dass er zweimal zurückgewiesen wird, das zweitemal c. 4 etwas anders als das erstemal c. 2. Mit der Abweisung in c. 4 haben wir uns noch etwas zu beschäftigen.

Die Unterscheidung des doppelten *cogitare Deum* als *vox* und als *res ipsa* wird so erklärt:

| | |
|---|---|
| *h)* Keiner natürlich, welcher das kennt, was Feuer und Wasser sind, kann denken, das Feuer sei Wasser nach der Sachlichkeit, | Nullus quippe intelligens id, quod sunt ignis et aqua, potest cogitare, ignem esse aquam secundum rem, |
| *i)* wenn er das auch kann nach den Ausdrücken. | licet hoc possit secundum voces. |

Das ist nun ein sonderbarer Vergleich für den ersten Anblick. Wahr ist, kenne ich Feuer und Wasser, wie sie sachlich sind, so

werde ich auch im Finsteren brennendes Feuer von dem siedenden Wasser experimentell unterscheiden und demgemäss auch in meinen Gedanken Wasser und Feuer nie gleich setzen. Aber kann ich denn Wasser und Feuer anders als durch Experiment kennen? Gewöhnlich geht bei dem Erwerb beider Ideen allerdings das Experiment der begrifflichen Operation voraus; allein es kann auch umgekehrt geschehen, dass zuerst eine Sache uns genannt und beschrieben, und darnach erst experimentell bekannt wird, wie das beim Unterrichte z. B. in der Naturkunde nicht selten vorkommt. Gerade in dieser Lage ist der Theist zumeist dem Atheisten gegenüber und muss mit ihm ähnlich verfahren wie der Maler mit seinem Bilde. Das Bild ist zuerst begriffen und dann wird es experimentell „vorgezeigt", wenn es vollendet ist. Gott „vorzeigen" ist allerdings eine eigene Sache. Stehen sich nun zwei Dinge sehr nahe und sind sie auch bei flüchtiger Erfahrung sogar der Verwechslung zugänglich, so nimmt es nicht Wunder, wenn der Schüler beim ersten Bestimmungsversuch trotz der tadellosen Auseinandersetzung des Lehrers die eine Krystallart mit der anderen verwechselt. Dabei ist ein Doppeltes möglich: entweder hat er die begriffliche Charakteristik des Lehrers nicht ganz aufgefasst, oder er hat ein Versehen gemacht, als er die zwei Krystallstücke auf die in Rede stehenden Merkmale untersuchte. Im ersten Falle sagt der Lehrer, sein Schüler habe die Begriffe noch nicht völlig aufgefasst und verstanden, ob aus Unachtsamkeit oder aus einem anderen Grunde, thut nichts zur Sache. Im anderen Falle dagegen wird von ihm der Fehler der Beobachtung aufgezeigt und verbessert. Unter allen Umständen jedoch kann der Lehrer nur dann zum Ziele kommen, wenn sowohl die Begriffsbestimmung als die Merkmalbestimmung an den vorgezeigten Stücken, d. h. die Application des Begriffes auf die competente Sache, von wesentlichen Fehlern bewahrt bleibt.

Anselm nun nimmt zwei sehr contrastirende Dinge: Feuer und Wasser und sagt, es sei eine Verwechslung möglich. Ob das Beispiel gerade das beste ist, brauchen wir nicht zu untersuchen. Das eine liegt auf der Hand, dass der Gegensatz zwischen Atheismus und Theismus durch Feuer und Wasser vorgestellt werden kann. Weil aber eine Verwechslung an die Uebereinstimmung von Gegensätzen sich anknüpft, und eine solche bei Feuer und Wasser für die gewöhnliche Erfahrung nicht besonders nahe liegt, auch nicht alle Tage sich ereignet, so wird Anselm wohl einen besonderen Grund gehabt haben, wenn er gerade diesen Gegensatz und keinen anderen

hier wählte. Möglich ist aber die Verwechslung von Feuer und Wasser. Sage ich einem Blinden: Wasser kühlt, Feuer aber brennt, und tauche seine Hand in heisses Wasser, so wird er meinen, Feuer habe ihn gebrannt. Sagt man ihm dazu, Wasser feuchte an, ob heiss oder kalt, Feuer aber übe auf seine Hand eine Trockenwirkung, so wird er wohl für die Unterscheidung ausgerüstet sein. Die erste Beschreibung verhält sich zur zweiten wie eine Nominal- zur Realdefinition, wie eine unvollständige zu einer vollständigeren Idee, wie erkennen (*cognoscere*) zu begreifen (*comprehendere* = *intelligere*).

14. Nun sagt Anselm in der Anwendung seines Beispieles auf den Gottesgedanken: Wenn die Charakterisirung Gottes als des unserm Denken letztmöglichen Maximalen nur nominal *secundum voces* vom Atheisten begriffen wird, so kann er ablehnen, dass Gott das letzte Denknothwendige sei, nicht aber, wenn diese Charakterisirung real *secundum rem* und nach der ganzen Tragweite verstanden wird, sei es nun, dass er ganz den gleichen Maximalbegriff denkt wie wir, oder einen modificirten. In Cap. 2, da es sich um die Existenz Gottes handelte, supponirte Anselm, der Atheist denke den gleichen Maximalbegriff wie der Theist bezüglich der Actualität, wenn auch nicht betreffs der Realität. Jetzt, da er in Cap. 3 die Denknothwendigkeit Gottes für den Theisten dargethan, räumt er seinem nicht bekehrten Atheisten ein, dass für ihn Cap. 3 nicht zwingend sei. Er macht ihm überdies das auch für seine Gesinnungsgenossen klar, die der Maximalidee nicht einmal so nahe gekommen sind, wie er für seine Person, d. h. die noch nicht einmal bezüglich der Actualität den gleichen Gottesgedanken haben wie die Theisten. Ein Blick auf das Leben und die Geschichte der Philosophie zeigt uns verschiedene Atheisten: die einen haben logisch ganz den gleichen Gottesbegriff wie wir als eines Seienden von maximalster Intension und minimalster Extension und bezeichnen ihn als nur actualen Begriff, dem keine aussergeistige Realität entspricht; die anderen sind noch nicht einmal zu diesem letzten Begriff gekommen und fassen als Letztes ein Wesen von maximalster Intension wie Extension, was der pantheistische Atheismus z. B. thut. Wieder andere huldigen dem Atheismus der Agnostiker und der Monisten materialistischen Schlages. Sachlich sind für alle von Werth Anselm's Worte:

| | |
|---|---|
| *k*) So also kann Niemand zugleich verstehen, was Gott ist und denken, dass er nicht ist; | Ita igitur nemo intelligens id, quod Deus est, potest cogitare, quia Deus non est; |

*l)* mag er immerhin diese Ausdrücke im Herzen gebrauchen und zwar ohne an deren Bedeutung etwas zu ändern oder auch mit irgend einer Umdeutung.

licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione.

*m)* Gott nämlich ist das, über das hinaus Grösseres nicht gedacht werden kann.

Deus enim est id, quo maius cogitari non potest.

*n)* Wer das einmal gut erfasst, der begreift selbstredend auch, dass eben dieses in einer Weise existire, welche die Denkmöglichkeit der Nichtexistenz ausschliesst.

Quod qui bene intelligit, utique intelligit, idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse.

*o)* Wer also begreift, was ein solches Gottsein heisse, der kann seine Existenz nicht wegdenken.

Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

Kein Atheist freilich denkt ein „solches Gottsein" sei er von welcher Art immer, und darum ist er eben Atheist. Entweder denkt er überhaupt nicht an jenes eine Letzte, das jeder Verstand haben und mit irgend einem $X$ oder $Y$ im Geiste bezeichnen muss, dann ist er ein praktischer Agnostiker; oder er behauptet, jenes $X$ könne in seinem Werthe nicht berechnet werden, dann ist er theoretischer Agnostiker; oder er setzt für das $X$ als die unbenannte Grösse seiner letzten Geistesrechnung irgend ein Transfinites ein statt des realen Infiniten, dann ist er einer von den Spielarten des optimistischen und pessimistischen Monismus: in jedem Falle aber bleibt er ohne den Gott Anselm's, der ganz individuell bestimmt ist, und bleibt insofern immer Atheist als Leugner dieses Gottes und dieses Gottseins. Oder er ist radicaler Skeptiker, dann wagt er nicht die Behauptung des schriftmässigen Thors aus Ps. 13 und kommt gar nicht in Betracht, wird uns auch kaum zumuthen oder doch ohne Erfolg, selber unter die Skeptiker zu gehen. Oder endlich er gibt c. 4 des *Proslogium* bezüglich der Logik zu und will doch Atheist sein, dann ist er weniger Atheist mit einem Gebrechen im Verstand als vielmehr Rebell wegen der Verkehrtheit des Willens: dann braucht es keine *extranea significatio* fü„ das Maximale, wohl aber die Wiederholung eines Gebetes vom Kreuze: „Herr, verzeihe ihnen, sie wissen nicht, was sie thun."

Wir für unseren theistischen Theil schliessen die Orientirung mit Anselm's herzigen Worten zu Ende des vierten Capitels:

*p)* „Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere." (Fortsetzung folgt.)

# Recensionen und Referate.

**Zur Verjüngung der Philosophie.** Psychologisch-kritische Untersuchungen auf dem Gebiete des menschlichen Wissens von J. Segall-Socoliu. Erste Reihe: Das Wissen vom specifisch Menschlichen. Prolegomena. Berlin, Duncker. 1893. VI,291 S.

Nach den zahlreichen Versuchen, welche die Philosophie seit Cartesius gemacht hat, um die alte Philosophie zu verdrängen und zu ersetzen, ohne einem der vielen Systeme eine bleibende Geltung verschaffen zu können, wird man es begreiflich finden, wenn man zur Verjüngung der Philosophie eine etwas skeptische Miene macht. Die Zeiten sind ja vorüber, in welchen man die Philosophie, die sich erdreistet hatte, alle Gebiete des Wissens mit ihren träumerischen Speculationen zu umspannen und zu beherrschen, in den Kreisen der exacten Forschung verächtlich beiseite schob und nur die Thatsachen der Erfahrung und des Experiments gelten liess. Vielmehr ist man allerwärts überzeugt, dass ohne Hilfe der Philosophie auch die empirischen Wissenschaften des tieferen Grundes entbehren und zum Ausbau einer abgerundeten Weltanschauung unfähig seien. Allein dieses Zugeständniss bezieht sich doch mehr auf die allgemeinen Forderungen des menschlichen Geistes, des gesunden Menschenverstandes, als auf das specifisch philosophische Gebiet. Von Haus aus ist jeder Mensch ein kleiner Philosoph, der sich ohne die strengen Regeln der Kunst die Welt zurecht zu legen sucht. Deshalb müssen auch die exacten Forscher bewusst oder unbewusst die geistige Macht zu ihrem Rechte kommen lassen. Der Vf., der „nicht für exacte Forscher“ schreibt, aber sein Wissen den evolutionistischen Gelehrten, welche für exacte Forscher gelten wollen, entlehnt hat, will nun denen, die nur concrete Thatsachen ohne Speculation anerkennen wollen, wie den Vertretern der modernen Wissenschaft und den meisten Philosophen, welche noch am gewöhnlichen Selbstbewusstsein festhalten und sich für in Leiber eingekerkerte Ichs halten, in einer materialistischen Einheitsphilosophie Ziel und Ende des menschlichen Wissens kundthun und der Wissenschaft neue Wege weisen. Neu ist freilich nur das biogenetische

Gesetz in seiner Anwendung auf die Phylogenese des Keimplasma und der gesammten psychischen Erscheinungen. Denn auch die alten Atomistiker wollten das seelische Leben aus der Complication der Atomenbewegung ableiten und die Materialisten aller Zeiten leugneten den qualitativen Unterschied zwischen Anorganischem und Organischem, Physischem und Psychischem.

Das erste Buch ist der Darstellung und Kritik des psychophysischen Dualismus gewidmet. Der Vf. ist weder mit dem *ignoramus et ignorabimus* Dubois-Reymond's, noch mit der Ansicht der übrigen Physiologen, zu welchen sich die meisten Psychologen und Philosophen der neuesten Zeit hinzugesellen, einverstanden. Denn indem diese zwar einen Unterschied zwischen der Hirnfunction und Empfindung anerkennen, aber kein Verhältniss wie zwischen Ursache und Wirkung zugeben, weil ein solches unbegreiflich sei und dem Gesetze von der Erhaltung der Energie zuwiderlaufen würde, so werden sie genöthigt, den Begriff der Substanz zu erweitern, so dass er das „Materielle" und das „Seelische" zugleich als zwei gleichwerthige Kategorien umfasst. Die psychophysische Verschiedenheit muss, wenn man nicht anders das ganze Fundament, worauf der Dualismus beruht, einstürzen will, als ursprünglich und primär statuirt werden. Da kann es aber auch unmöglich ein irgendwelches gemeinsames Band für das „Physische" und „Psychische" geben. Diesem „Zerhauen des Knotens" gegenüber ist es allerdings die einfachste Lösung, die physiologische Hirnfunction als Doppelgänger der Empfindung fallen zu lassen und sich an die Thatsache der Empfindung allein zu halten. „Die Empfindung ist nichts weiter als eine höchst complicirte Bewegung selbst — aber eine concrete Bewegung und nicht der Vorstellungsinhalt, der eine solche Bewegung erst repräsentirt. Die Bewegung in erforderlicher Complication, wenn realisirt (also nicht vorgestellt, nicht gedacht) — das ist die Empfindung" (S. 59). Jetzt wissen wir's. Der Monismus ist fertig. Durch Differenzirung und quantitative Steigerung gelangt man unvermerkt vom Anorganischen zum Organischen, zum Bewusstsein und zum Selbstbewusstsein. Freilich nur mit Worten, durch „Speculation", aber das ist man bei den Evolutionisten gewöhnt. Für exacte Forscher ist ja das Buch nicht geschrieben! Die Zustände der Ganglienzelle bei Abwesenheit jeder Empfindung sind „unterbewusste", die noch immer hoch complicirten Vorgänge in den Nerven sind unbewusste Empfindungszustände, die äusseren Aetherschwingungen sind unbewusste „Empfindungsdifferentiale". Damit ist der Gegensatz des „Subjectiven" und „Objectiven" aufgehoben, denn sie fallen wie das Anorganische und Organische im Princip zusammen. Das Seelenleben beginnt nicht erst mit dem Individuum, sondern ist das Resultat der Stammesentwickelung auf Grund der äusseren Einwirkung. „Da wir den ursprünglichen Ausgangspunkt der allgemeinen Plasma-

entwickelung in der unorganischen Welt zu suchen haben, so stellt das „Erkenntnissdifferential“ eine Reaction auf äussere Einwirkung dar, welche Reaction durchaus von demselben Genus ist wie die Einwirkung selbst“ (S. 81). Dadurch ist dem Kantischen Apriorismus glücklich das fehlende „Rückgrat“ der Erzeugnisse des Intellectes eingefügt. So lauft derselbe im Grunde in den Pantheismus des Spinoza und Malebranche aus. Die Identität von Denken und Sein ist die einfachste Lösung aller Gegensätze. Object und Subject sind im Intellect vereinigt. Das Object ist auch beim Vorstellen und Denken (Erinnern) thatsächlich vorhanden, wenn auch nicht für ein Wahrnehmen vorhanden. Der individuelle Intellect, allgemein das individuelle Leben, bildet nur die vorübergehende Aufblühung und Entfaltung eines Moments im allgemeinen, unvergänglichen Plasmaleben. Je weiter wir hinaufgehen, desto allgemeiner, abstracter wird das Sein, denn *universalia sunt ante rem*, aber einen entgültigen Haltepunkt gibt es nicht. Das Allerursprünglichste kann nicht erreicht werden. Der Grund der Welt ist das „Werden schlechthin“, die „Kraft schlechthin“ (S. 259).

Wenn die neue Philosophie nichts Besseres zu bieten weiss als den alten Fluss der Dinge, so wird sie die Geister ebensowenig zu fesseln vermögen als die alte Philosophie. Der Vf. hat die Resultate der modernen Biologie kurz zusammengefasst und gut benützt, so dass sich der Leser von der Bedeutung derselben für die Erkenntniss des Seelenlebens überzeugen kann; ebenso hat er die Psychologie mit Recht als den Ausgangspunkt für die Philosophie der Zukunft bezeichnet, aber im Grunde kommt er doch nicht über die materialistische Deutung des Denkens und Wollens als einer Function der Leibesorgane hinaus. Er verwirft die dualistische „Function“ im mathematischen Sinne, weil ein Drittes, ein *deus ex machina* für die Beziehung der verschiedenen Vorgänge aufeinander erforderlich sei, scheint aber nicht einzusehen, dass seine monistische Identificirung auf den Grund der Entwickelung verzichtet. Weder der Inhalt noch die, vom Vf. offenbar nicht ganz beherrschte deutsche Form werden daher die Zukunftsphilosophie in denkenden Kreisen besonders empfehlen.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

**Das Ganze der Philosophie und ihr Ende.** Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik. Von Dr. R. Wahle, Privatdocent für Philosophie an der Universität Wien. Wien u. Leipzig, Braumüller 1894.

Ziel und Ergebniss dieses Werkes ist im Titel bereits angedeutet, es wird aber vom Vf. selbst zusammenfassend genauer seine Philosophie als „auf die letzten Elemente zurückgehende, letzte, bleibende und unveränderliche Analyse" bezeichnet.

„Trotz vieler Erledigungen transscendenter Fragen und trotz mannigfacher Directiven für Sinnesphysiologie und Naturwissenschaften überhaupt, kann sie nicht zugeben, dass das Menschengeschlecht jemals auf wahrhaftes Wissen hofft, und sie kann ihm in seinen materiellen, geistigen und ethischen Nöthen kein rasch zu erreichendes, volles Ideal vorlügen. Unsere Kritik aller Daten, die viel schärfer als die Kant'sche sein musste, ist das Grab jeder Speculation und Hypothese. Nur eine Ahnung einer Macht können wir gewinnen, die uns über die theoretische und moralische Misère unserer Stellung in der Allentwickelung hinaushebt."

„Wir meinen, die Menschheit müsse sich, armselig wie sie ohne Offenbarungen ist, mit einer nothdürftigen, wechselseitigen Ordnung der Entfaltung ihrer Individualitäten, und einer Kenntniss der Successionen ihres einzigen Datums, nämlich der ausgedehnten, sogenannten Vorstellungen — also einerseits mit einem gewissen Extensivismus — begnügen, und anderseits sei ihr die Kenntniss beschieden, dass alle Kräfte und Factoren unerkannt wirken, dass sie nicht einmal glauben dürfe, sie sei ein Wissendes, sondern dass sie nur schlechthin so sei, dass ihr alle Principien verschlossen sind — was man einen Agnosticismus nennen könnte."

„Die Kritik unseres Wissens wurde hier weiter hinausgeführt, als es von den kritischsten Denkern sonst geschehen ist. Wir wollten ganz ohne Vorurtheil und ohne Vorsichten sein. Und so hat sich uns selbst der Begriff des Wissens als Erschleichung gezeigt. Und jener Ansatzpunkt zu neuem Philosophiren, jeder Krankheitsherd philosophischer Speculationen wurde vernichtet. Als Arzenei gegen jede Philosophie waren unsere Ausführungen . . gedacht. Nur als Vertheidiger in der Menschheit gegen jede Philosophie könnte unsere Philosophie noch functioniren, und als Bewahrerin der letzten Beschreibungen aller Phänomene, welche die Wissenschaften nach ihren Successionsordnungen beherrschen wollen.

„Was könnte der Geist, der in's Weltgehäuse spähend und in sich die Fragen nach dem Wesen und Ziele des Geschehens herumwälzte, endlich als Antwort finden? Es ist ihm widerfahren, dass er, wie er so scheinbar im Gegensatze zur erscheinenden Welt dastand, sich auflöste und in einer Flucht von Vorkommnissen mit allen Vorkommnissen zusammenfloss. Er ‚wusste' nicht mehr die Welt; er sagte, ich bin nicht sicher, dass Wissende da sind, sondern Vorkommnisse sind da schlechthin. . . . . Und ‚Begriffe' huschten empor, um Licht in die Vorkommnisse zu bringen, aber es waren Irrlichter, Seelen der Wünsche nach Wissen, erbärmliche, in ihrer Evidenz nichtssagende Postulat

einer unausgefüllten Wissensform . . . da brach ein Lichtschein hervor, eine Ahnung, dass eine Eigenschaft irgend einem Wahrhaften nicht ganz fremd sein könne: von fern her schimmerte die Liebe. Für manchen Glücklichen verdichtete sie sich zu einer schreitenden Feuersäule, der er in Sehnsucht nach dem Wahrhaften folgte, und die ihm im Reiche der Vorkommnisse Wärme gab. Andere aber stehen noch rathlos, wie sie ihr Leben einrichten sollen. . . ."

Gewiss ein wenig ermuthigendes Bild der Philosophie! Auf die Einzelheiten der scharfen und eingehenden Kritik des Vf.'s einzugehen, wäre eine sehr mühsame Arbeit: wir brauchen es aber nicht, weil ja der Vf. seinem Werke das Urtheil selbst gefällt hat. Wenn alles Wissen „Irrlicht", „Erschleichung" ist, dann natürlich auch das Wissen dieses seines Werkes. Niederreissen ist übrigens leichter als Aufbauen, letzteres ist aber werthvoller.

Sollen wir doch etwas Einzelnes berühren, so halten wir seine Ausstellungen gegen die Gottesbeweise für schwach. Was er gegen die Intensität der Empfindungen sagt, speciell gegen deren Messbarkeit, haben wir an einem anderen Orte[1]) eingehender behandelt.

**Die Philosophie der Erlösung.** Von Ph. Mainländer. 2 Bde. 3. Aufl. Frankfurt a. M., Jäger. 1894.

Nach dem Vf. ist der Entwickelungsgang des menschlichen Geistes vom Anfange der Civilisation bis in unsere Tage folgender. Die Vernunft fasste die Naturgewalt zuerst immer zersplittert auf und personificirte die einzelnen Kraftäusserungen, sie schuf Götter, welche sie dann zu einem einzigen Gotte zusammenschmolz. Durch das abstracteste Denken wurde dieser Gott zu einem ganz unvorstellbaren Wesen. Endlich wurde sie kritisch, zerriss ihr feines Gespinnst und das reale Individuum: die Thatsache der inneren und äusseren Erfahrung wurde auf den Thron gesetzt. Die Stationen dieses Weges sind also 1) Polytheismus; 2) Monotheismus — Pantheismus: *a)* religiöser, *b)* philosophischer; 3) Atheismus.

Nicht alle Völker haben den ganzen Weg zurückgelegt; die meisten sind bei dem ersten oder zweiten Entwickelungspunkte stehen geblieben; nur in zwei Ländern: in Indien und Judäa wurde die Endstation erreicht. Die Religion der Inder war anfänglich Polytheismus, dann Pantheismus. Da trat Buddha, der herrliche Königssohn, auf und gründete in seiner grossartigen Karmalehre den Atheismus auf den Glauben an die Allmacht des Individuums.

Ebenso war die Religion der Juden zuerst Polytheismus, dann strenger Monotheismus. In ihm verlor wie im Pantheismus das Individuum die letzte Spur von Selbständigkeit. „Hatte, wie Schopenhauer

[1]) ‚Phil. Jahrb.' 7. Bd. (1894) S. 391 ff.

sehr treffend bemerkt, Jehovah seine ganz ohnmächtige Creatur hinreichend gequält, so warf er sie auf den Mist. Hiergegen reagirte die kritische Vernunft mit elementarer Gewalt in der erhabenen Persönlichkeit Christi. Christus setzte das Individuum wieder in sein unverlierbares Recht ein und gründete auf demselben und auf dem Glauben an die Bewegung der Welt aus dem Leben in den Tod (Untergang der Welt) die atheistische Religion der Erlösung."

Das exoterische Christenthum wurde Weltreligion und nach seinem Siege hat sich in keinem einzelnen Volke der oben bezeichnete geistige Entwickelungsgang vollzogen. Dagegen ging neben der christlichen Religion im Abendlande eine Philosophie her, welche in die Nähe der dritten Station gelangt ist. Die in der aristotelischen Philosophie gewonnene Einheitsidee wurde von den Scholastikern zum Gott der christlichen Kirche philosophisch zurecht gestutzt; denn „das reine Christenthum war schon längst verloren gegangen". Aus dem philosophischen Monotheismus der Scholastik entwickelten Scotus Erigena, Vanini, Bruno den Pantheismus. Unter dem Einflusse Locke's, Berkeley's, Hume's, Kant's wurde daraus der Pantheismus Schopenhauer's ohne Process, Schelling's und Hegel's mit Entwickelung.

„In diesem philosophischen Pantheismus (es ist ganz gleich, ob die einfache Einheit in der Welt Wille oder Idee, oder Absolutum oder Materie genannt wird) bewegen sich gegenwärtig, wie die vornehmen Inder zur Zeit der Vedantaphilosophie, die meisten Gebildeten aller civilisirten Völker, deren Grundlage die abendländische Cultur ist. Aber nun ist auch der Tag der Reaction gekommen, das Individuum verlangt, lauter als jemals, Wiederherstellung seines zerrissenen und zertretenen, aber unverlierbaren Rechtes. Das vorliegende Werk ist der erste Versuch, es ihm voll und ganz zu geben."

„Die Philosophie der Erlösung ist Fortsetzung der Lehren Kant's und Schopenhauer's und Bestätigung des Buddhaismus und des reinen Christenthums. . . Sie gründet den Atheismus nicht auf irgend einen Glauben, wie diese Religionen, sondern als Philosophie auf das Wissen, und ist der Atheismus von ihr zum ersten Male wissenschaftlich begründet worden. Er wird auch in das Wissen der Menschheit übergehen; denn dieselbe ist reif für ihn, sie ist mündig geworden."

Am meisten wird sich der Leser darüber wundern, dass Christus Atheist gewesen sei; doch M. beweist es. Er geht von der „esoterischen" Dreifaltigkeitslehre, wie sie gerade im Athanasianischen Symbolum formulirt ist, aus und zeigt, dass der „Vater", eine vorweltliche Gottheit, gestorben ist, der Sohn, nach Christi eigenen Worten, identisch ist mit der Welt, und der Geist wie ein gewaltiger Athem die Welt durchweht und zum Untergang hintreibt. Unser Theologe meint, er habe für diese grosse Entdeckung eigentlich auch die Apotheose verdient, doch lehnt er sie bescheiden ab.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

**Transscendentalpsychologie.** Ein kritisch-philosophischer Entwurf von Dr. Otto Schneider. Leipzig, W. Friedrich. 1891. 467 S.

Es ist nicht ganz leicht, von diesem Buche eine kurze Inhaltsübersicht zu geben; dasselbe enthält viel mehr, als der Titel erwarten lässt, denn es ist eine vom Standpunkt des Kantianismus aus geschriebene kritische Revue über alle Zweige der Philosophie und der Fachwissenschaft, wobei das, was man sonst unter Psychologie versteht oder in einer Psychologie erwartet, ziemlich stark in den Hintergrund tritt.

Ueber das Wesen der Transscendentalpsychologie wird (S. 6) folgende Erklärung gegeben:

„Die Transscendentalpsychologie ist diejenige Wissenschaft, welche alle durch die Erfahrung unmittelbar gebotenen und nach Aehnlichkeit mit dieser Erfahrung mittelbar vorstellbaren Zustände des Innewerdens und Bewusstseins darauf hin prüft, was an ihnen apriorischer und was aposteriorischer (empirischer) Natur ist. Auf dem Boden des Kantischen Kriticismus entsprossen, stimmt sie in ihrem innersten Wesen mit ihm überein."

Als Aufgabe der Transscendentalpsychologie wird bezeichnet, dass darin die Frage gestellt wird, was in unserer Erkenntniss aus uns selbst stammt, und was dagegen von Dingen ausser uns herrühren mag. Die Beantwortung dieser Frage erfolgt in zwei dem Umfang nach sehr ungleichen Theilen, wovon der erste die allgemeinen Eigenschaften des Seelischen behandelt, der zweite die verschiedenen Bewusstseinszustände auf ihre apriorischen und aposteriorischen Bestandtheile prüft. Hiebei werden zwei Hauptarten psychischer Zustände unterschieden, nämlich: 1) Zustände des thierischen Seelenlebens und des etwa auf gleicher Stufe stehenden menschlichen, dann 2) Bewusstseinszustände des in der Culturgemeinschaft lebenden Menschen. Die letzten Bewusstseinszustände werden noch in zwei Unterklassen getheilt, nämlich in die naiven Bewusstseinszustände des Menschen in den Anfängen seiner geistigen Entwickelung und die Bewusstseinszustände des zum strengen logischen Denken gereiften Menschen. Die Prüfung und Darlegung dieser letzteren Bewusstseinszustände nimmt den bei weitem grössten Theil des Werkes ein.

Es werden hier zuerst die fachwissenschaftlichen, auf einzelne Theile des Seins gerichteten Bewusstseinszustände, bzw. die Fachwissenschaften selbst, nämlich die verschiedenen Zweige der Mathematik, dann die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften, Sittenlehre, Staatswissenschaft, Rechtswissenschaft, Wirthschaftslehre, Aesthetik, empirische Psychologie, Geschichtswissenschaft und Sprachwissenschaft, auf ihre apriorischen Bestandtheile hin untersucht. Dieselbe Untersuchung wird dann zuletzt an der Philosophie selbst vorgenommen. — Soviel zur Uebersicht über den Inhalt und Gang der Untersuchung.

Was nun das *A priori* selbst anlangt, dessen Nachweis im ganzen Bereich der menschlichen Erkenntniss der Hauptzweck des Werkes ist,

so muss vor allem bemerkt werden, dass das, was nach Ansicht des Autors in der menschlichen Natur und Erkenntniss apriorischen Charakter hat, an verschiedenen Stellen mit verschiedenen Namen bezeichnet ist, denn S. 117 ist zuerst von apriorischen Verstandesbegriffen, dann auf derselben Seite von apriorischen Denkverrichtungen, ferner S. 119 von apriorischen Stammbegriffen und S. 123 von drei apriorischen Grundeigenschaften der Menschenseele, welche letztern im Denken, Fühlen und Begehren sich äussern, die Rede. Wir vermissen jedoch eine Erklärung darüber, in welchem Verhältnisse diese dreierlei apriorischen Elemente, die apriorischen Grundeigenschaften, die Denkverrichtungen und die Stammbegriffe zu einander stehen.

Die wichtigste Rolle spielen jedenfalls die „apriorischen Stammbegriffe", welche S. 186 als erkenntnisstheoretische Bedingungen des Denkens bezeichnet und in zwei Klassen, subjective und objective, getheilt werden. Als subjective Stammbegriffe werden aufgeführt die zwei zusammengehörigen Begriffe Ding und Eigenschaft (Substanz und Accidens), welche jedoch nicht in Wirksamkeit treten ohne die stammbegrifflichen Verrichtungen der Identificirung und Unterscheidung. Als objective Stammbegriffe werden bezeichnet die Begriffe von Ursache und Wirkung, des Daseins, der Nothwendigkeit und Möglichkeit. Es ist aber nicht recht einzusehen und vom Autor auch keine Erklärung oder Rechtfertigung dafür gegeben, weshalb die Begriffe des Dinges und der Eigenschaft nicht ebenso objectiv sein sollen, wie die Begriffe von Ursache und Wirkung, auch wird nirgends erklärt, wie die Stammbegriffe in das menschliche Bewusstsein hineinkommen. Nach einer S. 186 gegebenen Erklärung scheint es, dass die Stammbegriffe aller Denkthätigkeit vorangehen, denn es wird gesagt, die subjectiven Stammbegriffe seien solche, welche bewirken, dass überhaupt ein bestimmter Denkinhalt im Bewusstsein vorhanden ist. Wenn aber die Stammbegriffe eine unerlässliche Vorbedingung sind für das Dasein eines Denkinhaltes im Bewusstsein, dann entsteht die Frage, ob und woher die Stammbegriffe selbst einen Denkinhalt haben? Wenn Ja, dann setzen diese Stammbegriffe wieder andere Stammbegriffe voraus, da ja ein Denkinhalt ohne Stammbegriffe nicht möglich ist, wenn Nein, so kommen wir zu der Consequenz, dass die Stammbegriffe keinen Denkinhalt haben.

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll keineswegs die Unterscheidung apriorischer Elemente in der menschlichen Erkenntniss von den aposteriorischen oder empirischen und der Nachweis der ersteren überhaupt abgelehnt werden. In einem zweibändigen philosophischen Werke, das ein Jahr vor dem hier besprochenen erschienen, aber dem Autor dieses unbekannt geblieben zu sein scheint, nämlich in „der Erkenntnisslehre von Dr. Al. von Schmid"[1]) ist der Unterschied zwischen den Erkennt-

[1]) Freiburg i. B., Herder. 1890.

nissen *a priori* und *a posteriori* an verschiedenen Stellen, sowohl bei Untersuchung der Sinneserkenntniss [1]), als der Vernunfterkenntniss [2]) in eingehender Weise geltend gemacht, obwohl der Autor dieses Werkes nicht auf dem Standpunkt des Kantischen Kriticismus steht. In dem bezeichneten Werke ist [3]) auch klar auseinandergesetzt, inwiefern die apriorischen Vernunfterkenntnisse angeboren und inwiefern sie erworben sind. Hätte der Autor des hier besprochenen Werkes jenes von Dr. Schmid gekannt und berücksichtigt, so hätte er darin viele Coincidenzpunkte mit dem seinigen gefunden, denn es wird z. B. in beiden Werken die Nothwendigkeit der Annahme apriorischer Erkenntnisse im Gebiete der Logik, Mathematik, Ethik und Aesthetik betont. Aber bei dieser Uebereinstimmung besteht ein wesentlicher Unterschied beider Werke hinsichtlich der Stellung zu Kant und zu den höchsten metaphysischen Erkenntnissproblemen. In dem Werke von Prof. v. Schmid sind der metaphysischen Erkenntniss vier besondere Kapitel gewidmet; welche Stellung aber das hier besprochene Werk zu den metaphysischen Erkenntnissfragen einnimmt, lässt sich so ziemlich aus einer Bemerkung über eine Aeusserung von Harms S. 294 entnehmen. Es wird nämlich dort gesagt, Harms stelle die These auf: „Die Welt eine Schöpfung aus göttlicher Causalität und Finalität", wogegen dann bemerkt wird:

„Der kritische Philosoph hat von solchem göttlichen Schöpfungsacte der Welt keine Wissenschaft; er bescheidet sich mit der Behauptung: so weit immer das zeitlich räumliche, stoffliche und das zeitlich seelische Sein erfassbar ist und begreiflich sein soll, muss es durchgängig unter dem Gesetze der Ursache und Wirkung stehen. Aber alle unsere bestimmte Erkenntniss der Welt bleibt nichtsdestoweniger auf den Theil der Welt beschränkt, welcher uns erscheint, auf die Phänomenalität, geht nicht auf das Ansich, auf den Anfang der Welt; ebenso, wie uns jener kritische, transscendentale Grundsatz auch keinen Einblick in das Ansich der Seele verschafft."

Wir schliessen diese Besprechung mit der allgemeinen Bemerkung, dass vorliegendes Werk zwar für solche Leser, die entschieden auf Kantischem Standpunkte stehen, sehr ansprechend sein mag, aber für Andere eine Licht- und Schattenseite hat, die Lichtseite ist das Eintreten für apriorische Erkenntnisse, die Schattenseite ist der Phänomenalismus und der Antagonismus gegen alle Metaphysik.

Dillingen. **Dr. Fr. Xav. Pfeifer.**

**Von der Naturnothwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns.** Berlin 1892. Bibliographisches Bureau.

Der anonyme Vf. vorliegender Schrift belehrt uns, dass die menschlichen Handlungen „ein Ausfluss der natürlichen Neigungen und Empfindungen des Menschen sind, welche der Mensch selbst nicht willkürlich

[1]) 1. Bd., S. 185. — [2]) 2. Bd., S. 13 ff., 89 ff. — [3]) 2. Bd., S. 116 ff.

ändern kann. Wie der gutgeartete Mensch durch seine Empfindungen angetrieben wird zu guten Handlungen, ebenso sind alle Neigungen des bösen auf böses Thun gerichtet. „Die Frage, ob verbrecherische und alle bösen Handlungen freiwillig oder unfreiwillig seien, wird dahin beantwortet, dass „es dem sittlich entarteten Menschen unmöglich sei, ebenso zu handeln wie der gute, weil ihm alle Bedingungen zu guten Handlungen fehlen." Demgemäss hält er es für unvernünftig, von allen Menschen gleiche Sittlichkeit zu fordern, ebenso unvernünftig mit dem Christenthume durch äussere Gebote oder mit Kant mit dem Pflichtgefühl an den Menschen heranzutreten: von innen wird die Handlung bestimmt.

Man sieht, der Verfasser geht noch weiter in der Betonung der Naturnothwendigkeit des Verbrechens als die Lombroso'sche Schule, welche doch nur den Gewohnheitsverbrecher als geborenen Verbrecher bezeichnet. Freilich unterscheidet er sich darin von ihr, dass er nicht auf körperliche Zustände, sondern auf die Geistes- und Gemüthsverfassung das verbrecherische Handeln zurückführt. Darin stimmen allerdings beide Anschauungen überein, dass sie das Verbrechen als eine Art Krankheit, als einen niederen Grad von Irrsinn ansehen. Dies zeigt sich besonders auffallend in dem Beweisverfahren unseres Vf.'s. Sehr umständlich werden „die Erfahrungen eines Halbkranken" mitgetheilt, der von sich bekennt, ein ganz sonderbarer Mensch zu sein, ohne dass er seine Sonderbarkeiten ablegen kann. Dass es solche krankhafte Geistes- und Gemüthszustände geben kann, dass auch die Verhärtung in der Sünde so fest werden kann, dass eine Besserung psychologisch unmöglich wird, ist wohl nicht in Abrede zu stellen. Ebenso kann man dem Vf. zugeben, dass es edlen Seelen ein „Bedürfniss" ist, gut zu handeln, dass sie sich gar nicht in die Stimmung des Verbrechers hineindenken können. Zwischen beiden Extremen liegen aber Tausende von normalen, gewöhnlichen Seelenzuständen, welche eine Entscheidung zwischen Gut und Bös zulassen, in denen das Gebot Gottes und das Pflichtgefühl noch eine Wirkung ausübt. Darin hat der Vf. Recht: Die sittliche That muss von innen kommen; darum muss eben die sittliche Erziehung darauf hinwirken, dass uns Gebot und Pflicht nicht als etwas Aeusserliches, Erzwungenes, sondern als das unserer Natur Entsprechendste erscheint.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

**Giordano Bruno's Dialoge vom Unendlichen, dem All und den Welten.** Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von Ludw. Kuhlenbeck. Berlin, H. Lüstenöder. 1893. *M.* 6.

Wiederholt schon hat sich Rechtsanwalt Kuhlenbeck in seinen Mussestunden mit dem Philosophen von Nola beschäftigt. Zur Enthüllungsfeier des Bruno-Denkmals zu Rom 1889 unternahm er es, um

seinen deutschen Landsleuten „ein unverfälschtes Bild von der geistigen Bedeutung und Eigenthümlichkeit jenes Geisteshelden zu verschaffen", dessen „vielleicht originellstes und bis dahin am wenigsten gekanntes Buch: »Die Vertreibung der triumphirenden Bestie *(Spaccio de la bestia trionfante)*« in einer mit Erläuterungen versehenen Uebersetzung" zu veröffentlichen. Ihr sollten die hier vorliegenden Dialoge, um jene Zeit bereits fertig, auf dem Fusse folgen. Da sei es geschehen, dass „ein Philosophie-Professor" die Verlagshandlung zum Aufgeben des Unternehmens dadurch veranlasste, dass er meinte, „die Schriften Bruno's, insbesondere die hier zunächst in Frage kommende, verdienten nicht übersetzt zu werden". So sei denn die Arbeit drei Jahre im Pult liegen geblieben, bis schliesslich ein Freund, O. Räuber, dem daher auch die Uebersetzung zugeeignet sei, den oben genannten Verlag als bereit zur Uebernahme anwiess.[1])

Das Vorwort zu der nunmehr im Drucke vorliegenden Uebersetzung, XXXVI Seiten umfassend, besteht aus mehreren, äusserlich durch Querstriche getrennten Absätzen ohne besondere Ueberschriften. Ich zählte deren dreizehn. Der erste derselben verbreitet sich ganz kurz über die wissenschaftliche Bedeutung der ursprünglich italienisch geschriebenen Gespräche; dieselben seien als die wissenschaftliche Hauptschrift G. Bruno's zu bezeichnen, rückten den ungeheueren Fortschritt, welchen Bruno's Denken nicht nur in der Geschichte der Philosophie im engeren Sinne sondern in der Geschichte des menschlichen Wissens überhaupt bezeichnet, in eine angemessene Beleuchtung, lieferten kosmisch „so ziemlich schon dasselbe Gesammtbild von der Natur und dem Bau des Universums, welches die moderne Naturwissenschaft voraussetzt, und das eigentlich mit besserem Rechte nach Bruno als nach Coppernicus den Namen führen dürfte" (S. II). — Um jenen „ungeheueren Fortschritt" erkennen zu lassen, entwirft der zweite u. dritte Absatz eine Skizze des „sog. Ptolemaischen Systems", ohne indessen das heliocentrische des Aristarch zu vergessen; so einfach und anschaulich das letztere auch sei, es habe sich doch gegenüber dem complicirten geocentrischen Sphärensystem nicht behaupten können; vermuthlich fehlte seinen Urhebern noch etwas an der mathematischen Durchbildung des Coppernicus; „möglich aber auch, dass dem Aristarch und seinen Nachfolgern eben nur ein so mächtiger philosophischer Bahnbrecher und Förderer gemangelt hat, wie er in Bruno mit unserem vorliegenden Werke dem Coppernicus gegen den Aristotelismus erstand" (S. IV f.). — „Seine so klare wie einfach schöne Construction des Planetensystems", so führt der vierte Absatz (S. VII) aus, sei „nicht nur bei der am sinnlichen Schein klebenden Laienwelt, sondern mehr noch bei den Fachgelehrten, deren Erbfehler ja das im Herge-

[1]) Vgl. S. XXXIV f. des Vorwortes.

brachten und Complicirten versteifte Vorurtheil ist, — abgesehen nun gar von den Theologen — auf den fanatischsten Widerspruch" gestossen. Da sei denn G. Bruno für ihn mit seinem Feuermuth und seiner, auch ihn selber noch überflügelnden wissenschaftlichen Phantasie in die Schranken getreten, habe, während Coppernicus sich auf das Sonnensystem beschränkte, als ein Denker im eminenten Sinne durch Vermittelung seiner vom Schönheits- und Wahrheitsgefühl geleiteten Analogieschlüsse mehr geleistet, als das vorsichtige Tappen des Empirikers und Fachgelehrten vermöge, habe die letzte Schranke niedergerissen und die Sonnennatur der Fixsterne erkannt. „Fürwahr, vielleicht der kühnste Ruck, den menschliches Denken bis dahin vollbracht hat" (S. VIII). — In dem Bewusstsein, sich „um die Gerechtigkeit zu bemühen, die einem der bedeutendsten Menschen innerhalb des Gelehrtenbereichs und der Wissensgeschichte noch Jahrhunderte lang nach seinem Martyrertode versagt, ja theilweise geflissentlich unterschlagen worden ist" (S. X), glaubt der fünfte Absatz „noch eine Bemerkung über Bruno's Genialität und Originalität nicht vorenthalten zu dürfen." Aehnlich wie Göthe sei Bruno „Eklektiker des grossen Buches der Natur und des menschlichen Wissens, aber ein Eklektiker von dermaassen originaler Genialität, dass er nirgends die Herkunft der von ihm verbauten Materialien zu verheimlichen sich versucht" sehe (S. XI). Ihm gebühre „vor allem eine Anerkennung — diejenige des in seinen Schriften sich offenbarenden und deren Errungenschaften wesentlich erst bedingenden hochsinnigen Charakters, seines Muthes und seiner Wahrhaftigkeit." Heutzutage noch müsse „sein Name wachsen, während derjenige mancher bis dahin unbestrittener Originalitäten, die sich einen, wenn auch Jahrhunderte langen Reclame-Ruhm auf seine Kosten erworben, indem sie seine Schriften ausnutzten und verschwiegen, abnehmen" müsse (S. XII). Zu letzteren gehöre „nicht nur der Hebräer Spinoza ... sowie Leibniz, sondern sogar schon, worauf hier wohl zuerst aufmerksam gemacht werden dürfte, Descartes, der sog. Vater der modernen Philosophie". — Nach dieser Zwischenbemerkung geht der sechste Absatz (S. XIV) „von der rein naturwissenschaftlichen Seite der Schrift zu ihrer philosophischen" (S. X) über. „Mit der Erkenntniss, dass die Fixsterne selber Sonnen seien, umgeben von Planetenwelten, wie die unsere, nahm der Begriff des Weltalls ... eine in's unfassliche, riesenhafte sich ausdehnende Erhabenheit an, und augenscheinlich ist es das Gefühl dieser Erhabenheit gewesen, was den Nolaner veranlasst hat, seine wissenschaftliche Einsicht in dem philosophischen Satz gipfeln zu lassen, das All sei nicht blos von keiner Schranke begrenzt, sondern (objectiv) unendlich, es gebe keinen leeren Raum, sondern einen unendlichen Aetherraum mit (objectiv) unzähligen Welten (Weltkörpern). Er stürzt sich hier mit mehr poetischer Begeisterung, als kritischer Besonnenheit in die Tiefe des Unendlichkeits-Problems; und

die metaphysische Seite seines Werkes ist von seinem positiv wissenschaftlichen Gehalte wohl getrennt zu halten." Man könne Bruno's Sieg über die aristotelisch-scholastische Kosmologie rückhaltlos vollauf würdigen und dürfe gleichwohl in der philosophischen Kritik der Unendlichkeits-Idee eher dem Aristoteles als dem Nolaner beipflichten (S. XIV). — Mit der zuletzt genannten Idee befassen sich die nächsten sechs Absätze: der siebente nämlich lässt den bekannten Franzosen Flammarion beschreiben, wie das neue photographische Auge uns durch die Unendlichkeit trägt, uns in dieselbe versenkt und darin ertränkt (S. XIV bis XVII); der achte enthält den Hymnus Schiller's auf die Unendlichkeit (S. XVII f.), der neunte Gutachten von Fachleuten gegen ein unendliches All (S. XVIII f.), der zehnte eine Kritik derselben (S. XIX), der elfte „eine kurze historisch-kritische Orientirung über die Schicksale der im geschichtlichen Verlaufe der Philosophie so oft missbrauchten Unendlichkeits-Idee" (S. XX—XXV), und der zwölfte den Nachweis, dass dieselbe „nur für das Werden, in der Succession neuer Zustände positive Gültigkeit haben könne" (S. XXV—XXXIV). — Den Beschluss des Vorwortes endlich macht (S. XXXIV—XXXVI) der dreizehnte Abschnitt „mit einigen persönlichen Bemerkungen", aus denen oben bereits das Wichtigste mitgetheilt ward.

Dem besprochenen Vorworte steht (S. 202—207) sachlich sehr nahe ein kurzes „Nachwort des Uebersetzers über die Nachfolger Bruno's in der Kosmologie". „Ohne auf gelehrte Vollständigkeit Anspruch zu erheben", kommt dasselbe, nachdem von Kepler und Galilei, von Montaigne und Campanella abgesehen ist, auf das bereits eingehend besprochene Verhältniss des Descartes zu Bruno noch einmal zurück, streift so obenhin das 17. Jahrhundert, berührt im Uebergange zum 18. Fontenelle und Huyghens, stösst im 18. dann auf Chr. Wolff, verweilt bei Kant-Laplace, schliesst im 19. mit Du Prel und Flammarion. Im Gegensatze zu dem panegyrischen Vorworte schlägt dies Nachwort einen schlichten, schier trockenen Ton an; näher auf den Inhalt desselben einzugehen, ist deshalb nicht nöthig, weil es keinen wesentlich neuen Zweig in den Ruhmeskranz „des Geisteshelden" flicht.

Zwischen den angegebenen Theilen in der Mitte finden sich auf Seite 1—201 Bruno's Dialoge vom Unendlichen, dem All und den Welten übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Die Uebersetzung ist leicht verständlich, aber nicht überall, wie man sich leicht durch Vergleich überzeugen kann, wort- und sinngetreu. Jedoch mag dies allenthalben dort hingehen, wo durch diese Eigenthümlichkeit der Sinn einer Stelle nicht wesentlich geändert wird.

Letzteres aber ist meines Erachtens gleich bei der Uebersetzung der Ueberschrift der Fall. „De l'infinito universo et mondi", lautet

dieselbe, ohne Komma bis auf eine einzige Ausnahme zwischen dem „l'infinito" und „universo", vorausgesetzt, dass De Lagarde in seiner neuen Ausgabe [1]) den Urdruck treu wiederholt.[2]) Die einzige Ausnahme aber, auf welche Kuhlenbeck (S. 3 Anm. 1) so grosses Gewicht legt, auf die er die von ihm selbst bevorzugte Uebersetzung der Ueberschrift vorzugsweise baut, findet sich „auf der, weil sie den Anfang zum I. Dialog enthält, . . nicht unmaasgeblichen Seite 307". Sie beweise „für Bruno's Absicht gegen die blos adjectivische Bedeutung des *infinito* mehr als das sonst nicht eben auffällige Fehlen des Kommas zu einer Zeit, wo Interpunction eben erst anfing, üblich zu werden". Eines hat hierbei Kuhlenbeck zunächst nicht beachtet, den so nahe liegenden hypothetischen Schluss: Beweist das Fehlen eines Kommas nichts gegen, so beweist auch das gesetzte nichts für seine Auffassung. Dann zweitens: Fehlen thut das Komma, wie bekannt, durchgängig, gesetzt ist es nur ein einziges Mal. Freilich, auf der nicht unmaasgeblichen Seite, welche den Anfang zum I. Dialog enthält. Aber wo steht es hier? Etwa in der nach der *Proemiale epistola* wiederholten Ueberschrift? Diese ist nicht wiederholt. Dann also im Texte? Auch das nicht. Aber wo denn sonst? Es steht in der Columneüberschrift. Somit könnte, zumal auf allen übrigen Seiten das Komma fehlt, an dieser einen Stelle wohl sehr leicht ein Versehen mituntergelaufen sein. Ja, auf alle Fälle liegt ein solches vor. Nicht ein, sondern sogar zwei Kommata, das eine zwischen „l'infinito, universo" und das andere zwischen „universo, et mondi", finden sich, ähnlich wie durchgehends in dem Titel einer anderen in dem nämlichen Jahre gedruckten Schrift[3]), an der besagten Stelle. Das Doppelversehen, wofür ich nach Lage der Verhältnisse den festgestellten Thatbestand halten möchte, kommt zunächst natürlich auf die Rechnung des Setzers, dann auf die des Correctors d. h. auf Rechnung — Bruno's. Dieser letzte Schluss ist berechtigt, so lange man glaubt, Bruno habe seine Schriften in eigener Person durch die Presse geführt. Dies glaubte man wirklich allgemein bis 1885. Auch De Lagarde glaubte daran, kam dann aber, während er 1885/86 die neue Ausgabe vorbereitete, zu der Einsicht: „Wenn Bruno eines seiner italienisch geschriebenen Werke (den *Candelajo*) für die Presse selbst revidirt hat, so hat er es mit allen übrigen nicht gethan"[4]); sicherlich nicht mit unserem Gespräche; denn „welcher Schriftsteller würde S. 328 Z. 5 »infinito 90. che« in einer Aufzählung

[1]) Le opere italiane di Giordano Bruno ristampate da Paolo de Lagarde. Gottinga 1888. — [2]) Diese Voraussetzung dürfen wir deshalb machen, weil der verdiente Gelehrte nach S. 780 seines Neudruckes eben dies gewollt und wohl auch, da er nach S. 778 jeden der Correcturbogen fünfmal las, glücklich erreicht hat. — [3]) „De la causa, principio. et uno. Stampato in Venetia. Anno 1584." De Lagarde 199—290. — [4]) De Lagarde S. 778.

nicht beseitigt haben, in der es »infinito. Quarto che« heissen muss?“ [1]) Darnach existirte die eine Ausnahme von der sonst überall beobachteten Regel, eine Ausnahme, auf die Kuhlenbeck seine Uebersetzung vorwiegend stützt, für uns gar nicht; denn Bruno ist dabei nachweisbar durchaus nicht betheiligt.

Und wäre er dies auch, es würde daraus für unsere Frage absolut gar nichts folgen. Bruno nämlich setzte nach De Lagarde's Versicherung [2]) Interpunctionszeichen der Declamation, dem Vortrage, nicht aber der Logik zuliebe. Nach logischen Regeln aber muss das *infinito* adjectivisch gefasst werden. Dies verlangt der Gedanke, welcher sich wie ein rother Faden durch die Gespräche hinzieht. Die letzteren nämlich bilden eine „Betrachtung in betreff des unendlichen Alls und unzählbarer Weltkörper.“ [3]) „Betrachtung über das Unendliche, das All und die unzähligen Welten“, übersetzt dagegen Kuhlenbeck.[4]) Indessen nicht dieser, sondern nur jener Uebersetzung entspricht die Inhaltsangabe, wie sie das Einleitungsschreiben darbietet. Darnach beginnt das erste Gespräch die Unendlichkeit des Alls nachzuweisen [5]) damit, dass es das passive Vermögen des Alls untersucht [6]) und alsdann in seinem zweiten Theil das active Vermögen seines Urhebers in's Auge fasst [7]); das zweite Gespräch setzt das nämliche Beweisverfahren fort [8]); das dritte behauptet, eins sei der Himmel, welcher einen allgemeinen Raum bildet, der die unendlichen Weltkörper umfasst [9]); das vierte widerlegt die vielen gegen die unendliche Vielheit der Weltkörper gerichteten Gründe des Aristoteles [10]), und im fünften zeigt ein mit trefflichem Geiste Begabter, was für Leute das sind, welchen ein Aristoteles als ein Wunder der Natur vorkommt.[11]) Dieser Inhaltsangabe ganz entsprechend beginnt das erste Gespräch mit der Frage: „Wie ist es möglich, das All sei unendlich?“ [12]) „Wünschen

[1]) S. 779: Bruno hatte „infinito 4° che“ geschrieben, und ein Esel . . . hat 4° = Quarto in 90 verderbt“, ebenso S. 328 Z. 7 das „5° in 30“. — [2]) S. 780. — [3]) Vgl.: „Hor ecco vi porgo la mia contemplatione circa l'infinito universo et mondi innumerabili“ De Lagarde S. 293 Z. 21. — [4]) S. 8. — [5]) Vgl.: „. . . si comincia á dimostrar l'infinitudine de l'universo . .“ Z. 24. — [6]) Vgl.: „. . . quello ch' e' dimostrato per la potenza passiva de l'universo si mostra“ . . S. 296 Z. 8. Unter „quello“ ist, wie der Zusammenhang und die folgende Anmerkung deutlich zeigt, nichts anderes als „l'infinitudine de l'universo“ zu verstehen. — [7]) „Nella seconda parte di questo dialogo quello ch' . . . (vgl. die vorangehende Anmerkung) si mostra per l'attiva potenza de l'efficiente“ Z. 8. — [8]) „Seguita la medesima conclusione il secondo dialogo“ S. 297 Z. 4. — [9]) „. . . s'affirma uno essere il cielo che é un spacio generale ch' abbraccia gl' infiniti mondi“ S. 298 Z. 1. — [10]) Vgl.: „. . . . al presente dopo che nel terzo dialogo é determinata l'infinita moltitudine de mondi, si sciogleno le molte raggioni d'Aristotele contra quella“ S. 300 Z. 13. — [11]) „Si dice chi sieno quei á quali Aristotele pare un miracolo di natura“ S. 301 Z. 26. — [12]) „Come e' possibile che l'universo sia infinito?“ S. 307 Z. 6.

Sie", lautet Elpinos zweite Frage, „dass man diese Unendlichkeit beweisen könne?" [1]) Nach alledem bleibt, wie sich klar ergibt, für eine gesonderte Behandlung des Unendlichen neben dem All und den Weltkörpern, wie man solche doch erwarten müsste, gar kein Raum. Daher darf man die beiden ersten Wörter der Ueberschrift nicht trennen, noch viel weniger freilich das erste der beiden über „universo" hinweg zu „mondi" hinüberschaffen.[2])

Solche Versuche verrathen weniger Geschick als Eifer, den Hylozoismus eines Bruno zu veredlen. Derlei Bemühen bekundet Kuhlenbeck, abgesehen von Obigem, auch in manchen seiner Anmerkungen. „Bruno wird", so schreibt derselbe beispielsweise S. 47, „in der Regel als Pantheist bezeichnet. Wenn man aber unter Pantheismus diejenige Gottes- und Weltanschauung versteht, welche Gott und Welt völlig identificirt, so beweist unser Text [3]), dass er kein Pantheist war. Bruno's lateinische Schriften sind noch weit reichhaltiger an solchen Stellen. Es gibt nun freilich Brunoforscher, die behaupten, der Nolaner habe sich in seinen Lateinschriften dem Theismus angepasst, in seinen italienischen Werken jedoch mit strengerer Consequenz seinen Grundsätzen nachgebend sich als Pantheisten bekannt. Die hierin liegende Absurdität von einem Philosophen, der lateinisch anders, nämlich »exoterisch« gedacht und geschrieben habe, als in der Volkssprache, die er zur Darstellung seiner »esoterischen« Anschauung verwandt hätte, muss wenigstens in dieser Hinsicht einen Haken finden. Bruno kannte keine doppelte Buchführung. Er war . . . seiner Gesammtüberzeugung nach Theist. . . . Diesem Theismus [4]), für den sich auch hier und da die Bezeichnuug Persönlichkeits-Pantheismus findet, pflegt der Einwand gemacht zu werden, dass All-Persönlichkeit ein widerspruchsvoller Begriff sei, Bewusstsein und Persönlichkeit sei durch den Gegensatz des Nicht-Ich zum Ich, also durch Endlichkeit bedingt. Allein der Allgemeinbegriff des Bewusstseins enthält nur die Identität des Vorstellenden und Vorgestellten. Der Begriff der Persönlichkeit setzt keine weitere Unterscheidung als diejenige zwischen der Gesammtheit des geistigen Wesens als Ich im Gegensatze zu seinen eigenen Zuständen, die nur seine Zustände und nicht sein »Ich« sind. . . . Uebersetzer ist [5]) weit davon entfernt, diese Gottesidee des Theismus für speculativ erweisbar zu achten, glaubt aber, dass sie eine »conveniente« und »widerspruchsfreie« Annahme sei! glaubt anderswo [6]) sogar, „das unendliche Vermögen, gleichbedeutend mit einem l e b e n-

[1]) „Volete voi che si possa dimostrar questa infinitudine?" Z. 8. — [2]) „. . . . quello che é seminato ne gli dialogi de la causa principio et uno, nato in questi de l'infinito universo et mondi . . ." S. 305 Z. 6 „vom All und den unzähligen Welten", übersetzt Kuhlenbeck S. 25. — [3]) De Lagarde S. 315 Z. 13—27. — [4]) Kuhlenbeck S. 49 der nämlichen Anmerkung. — [5]) S. 50 derselben Anmerkung. — [6]) S. XXXI.

digen, freien Weltgrunde", „einem uralten und durch keinen Namensmissbrauch antiquirten Brauch folgend, mit Bruno „Gott" benennen" zu dürfen. Aber um alles in der Welt! sollte das wirklich kein Missbrauch des altehrwürdigen Namens sein?

Eine Stelle aus den Gesprächen selbst, aus dem dritten derselben, verdient nunmehr eine besondere Beachtung; sie betrifft den „libro della dotta ignoranza ó", wie Philotheo witzig hinzufügt, „della ignorante dottrina"[1]), womit die „docta ignorantia" des Nikolaus Cusanus gemeint ist. Dieser ist in Bruno's Augen „der Göttliche"[2]), Entdecker der vortrefflichsten Geheimnisse der Geometrie"[3]), ist „fürwahr eines der ganz besonderen Genies, welche je diese unsere Atmosphäre geathmet haben"[4]), nach der Stelle, die uns gerade jetzt beschäftigt. Trotzdem soll derselbe auf diesen blos „einigen" und „zweifelsohne nachtheiligen Einfluss geübt"[5]) haben. Wie indessen von vornherein zu erwarten stand, liegt die Sache doch etwas anders. Bruno nimmt auf jenes Kapitel des „gelehrten Nichtwissens" Bezug, welches „über die Zustände der Erde" handelt[6]), nennt göttlich[7]) die Lehre jenes, dass der Erdkörper nicht geringfügig, nicht weniger edel als die andern Weltkörper sei, sondern — man sei nicht träge[8]), dies zu beachten[9]) — dass die Erde eine zweite Sonne, und dass alle Sterne auf dieselbe Weise Sonnen seien.[10]) Sind das nicht, klar und deutlich ausgesprochen, „die unzählbaren Weltkörper" im Sinne Bruno's? Und dennoch soll gerade unsere Stelle lehren, „in wieweit Bruno sich ein selbständiges Urtheil gegenüber dem Cusanus gewahrt hat.[11]) Allerdings nimmt Bruno im weiteren Fortgange des Gespräches dem „feinsinnigen Manne, der vieles erkannt und geschaut"[12]),

---

[1]) De Lagarde S. 348 Z. 24. — [2]) „. . . . il divino Cusano . . " La cena de le ceneri bei De Lagarde S. 152 Z. 35; sein Urtheil dem entsprechend; vgl.: „. . . . il Cusano di cui il gioditio só che non riprouate . . " S. 159 Z. 26 und „Da lui divinamente detto . . . " Z. 31. — [3]) „. . . . come divinamente notó il Cusano inventor di piu bei secreti di Geometria" De la causa, principio et uno S. 286 Z. 5. — [4]) „. . . . veramente uno de particularissimi ingegni ch' habbiano spirato sotto questo aria" S. 348 Z. 16. — [5]) Kuhlenbeck S. 120. — [6]) „De conditionibus terrae", Ueberschrift zu „De docta ignorantia" lib. 2 cap. 12 (nicht 11, wie Kuhlenbeck S. 121 schreibt). Vgl.: „. . . . la dotta ignoranza del Cusano quando parlando de le conditioni de la terra dice . . . " S. 347 Z. 30. — [7]) „Sin qua dice divinamente" S. 348 Z. 1. Vorangeht, was hier in der nächsten Anmerkung folgt. — [8]) Vgl.: „Sin . . . (vgl. die vorletzte Anmerkung) divinamente, ma seguitate apportando quel che soggionge" l. c. — [9]) Vgl.: „Per quel che soggionge si puó dar ad intendere . . . " S. 348 Z. 3. — [10]) „. . . intendere che questa terra sia un' altro sole, et che tutti gl' astri sieno medesimamente soli" l. c. — [11]) Kuhlenbeck S. 121. — [12]) Vgl.: „Há molto conosciuto et visto questo galant' huomo" S. 348 Z. 15. „Gentleman" verdeutscht Kuhlenbeck 122.

es übel[1]), dass derselbe das Element des Feuers für Luft, entzündet durch Bewegung des Himmels[2]), das Feuer für einen ganz feinen Körper[3]) erkläre und nicht, wie ihm selbst unbedingt nothwendig erscheint, ein stoffliches Princip, gediegen und von festem Bestande, ebenso für das Warme wie für das Kalte[4]) annehme. Demnach bestände hier die Selbständigkeit Bruno's dem Cusanus gegenüber darin, dass er das Feuer nicht so feinsinnig wie dieser, sondern grobsinnlich auffasste. Darnach erscheint es auch Kuhlenbeck „begreiflich, dass die physikalischen und chemischen Einsichten Bruno's, wenn sie von solchen Principien ausgingen, vor denjenigen der Scholastik keinen besonderen Vorsprung erlangen konnten. Hier lag die Sache vollständig anders als auf rein astronomischem Gebiete; mit blosem Denken und rationeller Phantasie war hier nichts zu erzielen, empirische Beobachtung war aber nicht Sache unseres phantasievollen Philosophen".[5]) Und doch hatte solche Cusanus schon 1450 in einer eigenen Schrift so eindringlich empfohlen!

Ohne diesen, wie soeben, zu nennen, aber nicht ohne ihn zu kennen, entlehnt ihm Bruno anderswo zwei sehr wichtige Begriffe; dort nämlich, wo er in der Inhaltsangabe schreibt, es habe nicht Verstand noch Sinn, dass, da man ein Unendliches annehme, welches ungetheilt, schlechthin einfach und (alles) enthaltend, man nicht zugebe, dass ein Unendliches existire, welches körperlich und (in allem) entfaltet sei.[6]) Die beiden Zeitwörter ‚Enthalten (complicare)' und ‚Entfalten (esplicare)', welche man hier ins Auge zu fassen hat, sind nämlich augenscheinlich ebenfalls dem zweiten Buche „des gelehrten Nichtwissens" entlehnt.[7])

Entlehnt ist diesem gelehrten Buche endlich, ohne dass jedoch eine diesbezügliche Andeutung gemacht wird, sogar „das unendliche All". Freilich ist dabei nicht zu übersehen, dass Cusanus „das wahrhaft Unendliche" d. i. Gott[8]) und „das mangelhaft Unendliche", das All[9]), genau

[1]) Vgl.: „Quale é quel principio che lui non há evacuato et dovea evacuarsi?" S. 348 Z. 25. — [2]) Vgl.: „Che l'elemento del foco sia come l'aria attrito dal moto del ciclo" Z. 27. — [3]) Vgl.: „. . . et che il foco sia un corpo sottilissimo contra quella realitá et veritá" Z. 28. — [4]) „. . . dove si conchiude esser necessario che sia cossi un principio materiale solido et consistente del caldo, come del freddo corpo" Z. 30. — [5]) S. 123. — [6]) „. . . . non é raggione ne senso che come si pone un infinito, individuo, semplicissimo et complicante; non permetta che sia un infinito corporeo et esplicato" S. 295 Z. 11. — [7]) De docta ignorantia lib. 2 cap. 3 lautet gleich die Ueberschrift dahin: „Quod maximum complicet et explicet omnia — intellectibiliter." Anstatt des letzten Adverbium müsste Bruno freilich „essentialiter" sagen; diesen Unterschied zwischen den Denkern näher zu begründen würde hier zu weit führen. — [8]) Vgl.: „Solum igitur absolute maximum est negative infinitum" De docta ignorantia lib. 2 cap. 1. — [9]) Vgl.: „Universum vero cum omnia complectatur, quae deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum" l. c.

unterscheidet, Bruno dagegen nicht; für ihn gibt es, wie wir sehen, ein einziges unendliche All[1]) und unzählbare Weltkörper. Demnach wären die wichtigsten Begriffe der Gespräche „dem gelehrten Nichtwissen" entnommen und dann umgestaltet. Dies Letztere glaubte Bruno wohl deshalb thun zu müssen, weil sein Vorbild noch, wie er sich ausdrückt, in all die falschen Principien der gewöhnlichen Lehre verstrickt war, von der es ausgegangen.[2])

Zu guter Letzt noch eine Stelle anderer Art, aber nicht minder lehrreich, wie mir scheinen will. Burchio schimpft mörderisch. Um deutsche Augen und Ohren nicht damit zu verletzen, setze ich die Stelle ausnahmsweise italienisch hieher: „Tu sareste piu dotto ch' Aristotele se non fussi una bestia, un poveraccio, mendico, miserabile, nodrito di pane di miglo, morto di fame, generato da un sarto, nato d'una lavandaria, nipote á Cecco ciabattino, figol di Momo, postiglon de le puttane . . ."[3]). Das letzte Epitheton glaubt De Lagarde, ohne jedoch hierzu gleichzeitig den unbedingt erforderlichen Beweis der Berechtigung zu liefern, auf Bruno's Jugendleben beziehen zu dürfen.[4]) Darüber geräth sein Vertheidiger in solche Erregung, dass er sich unter anderem zu der Behauptung versteigt, Bruno's Leben und Streben wäre reiner als selbst die Feuerflamme, welche es verzehrt hat.[5])

Den vorstehenden Angaben gemäss erhebt der Uebersetzer den Giordano Bruno auf Kosten des Aristoteles und der Scholastik, auf Kosten eines Descartes, Spinoza und Leibniz in den Himmel. Ein solches Unterfangen widerspricht offenkundigen geschichtlichen Thatsachen; es widerspricht ausserdem einer ziemlich allgemein geltenden Norm der Sittlichkeit, das Leben und Streben eines Mannes, welcher ein Lustspiel wie *Il candelajo* schreiben konnte, so rein zu nennen, wie es geschah. Ob demnach der eingangs erwähnte Professor so ganz unrecht hat, das mag der Leser entscheiden.

Braunsberg. **Dr. Joh. Uebinger.**

---

**Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems.** Von Arth. Drews. Berlin, Mitscher & Röstell 1894.

Der begabte Schüler Ed. v. Hartmann's hat seinem vorjährigen zweibändigen Werk: „Die deutsche Speculation seit Kant" in dem vorliegenden Buche einen neuen werthvollen Beitrag zur Geschichte der modernen Philosophie und insbesondere der Kantischen hinzugefügt, der um so beachtenswerther ist, als mit gründlicher Beherrschung des Stoffes

[1]) Der Unterschied, welcher S. 315 Z. 13—40 zwischen „essere tutto in tutto totalmente, et tutto in tutto l'infinito, et totalmente infinito" Z. 29 gemacht wird, hebt den Satz nicht auf, dass Gott wesenseins mit dem All ist. — [2]) Vgl.: „. . . la raggion di questo é che lui non havea evacuati tutti gli falsi principii de quali era imbibito dalla commune dottrina, onde era partito" S. 348 Z. 20. — [3]) S. 362 Z. 34. — [4]) S. 789. — [5]) S. 148.

und in klarer, eingehender Darstellung zum ersten Mal die hervorragende Bedeutung der Naturphilosophie im System des grossen Königsberger Weisen entwickelt wird. Dazu kommt noch, dass Drews das bekannte, posthume, vielumstrittene Manuscript Kant's: „Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" sehr erheblich benutzt, also Material, das bislang für diese Perspective kaum zur Geltung gelangen konnte: ein nicht geringfügiger Dienst für Alle, die nicht Lust haben, wie der Vf. sagt, sich durch dieses Monstrum voll ödester Wiederholungen und trockenster Scholastik hindurchzuarbeiten. Abgesehen von diesem rein geschichtlichen Zweck verfolgt Drews aber auch den Gedanken, in und vermöge einer schöpferischen Kritik der Kant'schen Ideen die Bausteine zu einer wahrhaft befriedigenden, Erfahrung mit Speculation verknüpfenden Naturphilosophie zu liefern, wie sie keimartig in der dynamischen Auffassung Kant's von der Materie beschlossen liegt. Wir können an dieser Stelle selbstverständlich uns nicht auf eine eingehende Beurtheilung einlassen, sondern müssen uns mit flüchtigen Andeutungen über das Ergebniss der Untersuchung begnügen. Zuerst wird Kant als Naturforscher behandelt (wobei es sich herausstellt, dass Kant auf manche entwickelungsgeschichtliche Hypothese der Gegenwart — aber unter strengem Ausschluss des platten Mechanismus und Zufalls — hingewiesen hat), dann als Naturphilosoph, dessen Ansichten nach den betreffenden Kategorien (Phoronomie, Dynamik, Mechanik, Phaenomenologie, Teleologie usw.) in organischem Aufbau sich vor unseren Blicken gruppiren. Das abschliessende Resultat ist freilich ein verhältnissmässig recht dürftiges, aber, wie unser Gewährsmann mit Recht bemerkt, der Werth einer Philosophie darf nicht immer darnach blos geschätzt werden, ob der gewollte Zweck in der That erreicht ist oder nicht: viel bedeutsamer sind die nachhaltigen Anregungen zur vertieften Erörterung und Verarbeitung eines wichtigen philosophischen Problems (hier der Materie). Doch lassen wir Drews selbst sprechen: „Wenn man erwägt, wie Kant von Anfang an den Ausbau der Naturphilosophie sich zum Ziel gesetzt hat, wie ihm das gewissenhafte Aufsuchen eines haltbaren Unterbaues für sie die Arbeit immer wieder in die Ferne gerückt hat, und wie er, nach einem langen Leben voll unermüdlicher Thätigkeit und steter Hingabe an sein Lebensziel, nun endlich das geplante Werk in Angriff nehmen wollte, nicht mehr die Kraft zu seiner Ausführung besass, so wird man sich der Empfindung einer gewissen Tragik nicht erwehren können. Es ist rührend, zu sehen, wie der Philosoph noch am Rande des Grabes mit unsäglicher Ausdauer sich abmüht, ein Bauwerk aufzurichten, zu dem er nicht einmal mehr die Steine zusammentragen konnte. Wir brauchen es jedoch nicht zu beklagen, dass Kant, der niemals die Absicht aus den Augen verloren hatte, eine wissenschaftlich begründete Naturphilosophie zu schaffen,

noch ehe er dies Werk vollbracht hatte, unter der Last des Alters zusammenbrach. Dieser Philosoph hat in anderer Beziehung so viel geleistet, hat auch auf dem Gebiete der Naturphilosophie selbst so mannigfache neue Ideen und fruchtbare Keime ausgestreut, dass er sich thatsächlich ausgelebt hat, und dass er an seiner Bedeutung auch dadurch nichts einbüsst, wenn sein Lieblingskind, die Naturphilosophie, stets nur ein Torso geblieben ist. Und auch deshalb können wir den unvollendeten Zustand dieser Disciplin bei ihm verschmerzen, weil, auch wenn der naturphilosophische Theil seiner Philosophie zum Abschluss gekommen wäre, die Wissenschaft dadurch kaum gefördert worden wäre. Was Kant in seinem nachgelassenen Werk eigentlich anstrebte, das ist thatsächlich nichts anderes, als was noch bei seinen eigenen Lebzeiten Fichte und vor allem Schelling vollendet haben, und was heute insbesondere die Naturwissenschaft nicht mehr anzuerkennen vermag: Die rein logische Entwickelung auch der Qualitäten der Natur aus ihren apriorischen Formen im Subject — nur dass jene Männer in der ganzen Vollkraft ihres Könnens, mit jugendlicher Begeisterung und einer erstaunlichen Genialität das zu Ende geführt haben, was Kant selbst am späten Abend seines Lebens, ein gebrochener Greis, begonnen hat." (S. 493.) Jedenfalls wird diese auf gründlichem Quellenstudium beruhende, umsichtige Darstellung allen denen eine sehr willkommene Gabe sein, welche sich noch nicht zu dem seltsamen, modernen Aberglauben bekehrt haben, dass die wahre Wissenschaft in einer blosen Sammlung von sog. Thatsachen bestehe, sondern die noch an der alten Ueberzeugung festhalten, dass alle Erkenntniss, also auch die Naturforschung, durch den Schmelztiegel der Speculation geläutert werden müsse.

Bremen. **Dr. Th. Achelis.**

**Kant's Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung.** Von Ed. von Hartmann. Leipzig 1894. S. VI,256.

Der Entwickelungsgang Kant's ist schon durch K. Fischer, Fr. Paulsen, K. Dietrich u. A. zur Behandlung gebracht worden. Auch E. v. Hartmann hat da oder dort schon in verschiedenen Schriften — besonders in der Schrift: „Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus" — Streiflichter auf denselben fallen lassen. In der oben angezeigten Schrift unternimmt er den Versuch, die „Lehre Kant's einmal in ihrem inneren systematischen Zusammenhange darzustellen, dem Werden und Wachsen seiner Ansichten nachzugehen und aus ihren Ergebnissen hervorleuchten zu lassen, was Kant im Verhältniss zu dem von ihm Beabsichtigten wirklich geleistet hat, und welche Bedeutung seine Leistungen für unsere Zeit und unser heutiges philosophisches Bewusstsein noch beanspruchen können"; er will sich aber insofern auf

die theoretische Philosophie (Erkenntnisstheorie und Metaphysik) beschränken, da er die Kant'sche Ethik, Axiologie und dynamische Atomlehre schon anderwärts behandelt habe (S. IV—V). Die Entwickelungsgeschichte der Kantischen Gedanken weist nach ihm vier gegeneinander scharf unterschiedene Perioden auf. Die erste bis 1769 reichende Periode charakterisirt sich durch einen realistischen Leibnizianismus, welcher den Denk- und Anschauungsformen transscendente Gültigkeit zuerkennt. In der zweiten Periode von 1769—76 wird wohl noch den Denkformen, aber nicht mehr wie vordem den sinnlichen Anschauungsformen eine transscendente Gültigkeit beigemessen. In der dritten Periode seit 1776 wird den Denkformen ebensowenig mehr eine transscendente Gültigkeit zugeschrieben wie den sinnlichen Anschauungsformen. In der vierten Periode von 1789 an wird die in der zweiten und dritten ganz vernachlässigte Kategorie des Zweckes zum Angelpunkte des Systems gemacht (S. 2).

Nach ihrer historischen Seite hin zeichnet sich die Schrift Hartmann's durch exacte Behandlung aus und bietet insofern mannigfache Belehrung. Zum leitenden Gesichtspunkte macht sie den einer transscendenten oder immanenten Gültigkeit der Denk- und Anschauungsformen und hat darnach die angegebene Periodisirung getroffen, während andere neuzeitliche Autoren zum theil von anderen Gesichtspunkten aus mehr oder minder abweichende Periodisirungen des Kantischen Entwickelungsganges vorgenommen haben. Wird aber auch der Gesichtspunkt Hartmann's zum leitenden gemacht, so erscheint doch die von ihm gewählte Eintheilung nicht in jeder Beziehung als sachentsprechend. Wie es sich mit verschiedenen anderen Uebergangsschriften immer verhalten mag, so kann jedenfalls die 1766 erschienene Schrift: „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" der ersten der von Hartmann festgesetzten Perioden nicht mehr zugetheilt werden. Sie hat nicht nur den ursprünglichen, zwischen Wolf und Newton vermittelnden Rationalismus preisgegeben, sondern vermöge einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* einem blosen Empirismus sich in die Arme geworfen, indem sie der Metaphysik die Weisung gab, von träumerischen Hirngespinnsten abzulenken und als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" sich zu constituiren, indem sie ferner die von der Metaphysik emancipirte Moral im Sinne der Engländer auf die Grundlage des Gefühles stellte und zu einer blosen Herzensmoral herabdrückte.[2]) Da sie den sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit zwar noch eine transscendente Gültigkeit zuerkannte, dem Causalitäts- und Substantialitätsprincipe eine über die Erfahrung hinausgehende aber nicht mehr vindicirte, so kann sie der ersten Periode im Sinne Hartmann's nicht mehr zugerechnet werden. Ebensowenig aber kann sie der von 1769 an datirenden Periode zugetheilt werden, weil hier gerade umgekehrt den sinn-

[2]) S. W. Ausg. v. Rosenkranz VII, 99—107.

lichen Anschauungsformen von Raum und Zeit eine transscendente Gültigkeit abgesprochen, dagegen den intellectuellen Formen eine solche zugesprochen wird. Sie gehört sonach einer zwischen beiden liegenden Mittelperiode an, welche durch das Merkzeichen des Empirismus sich von beiden abhebt. Hat aber Hartmann dieser Periode ihr eigenthümliches und volles Recht nicht angedeihen lassen, so doch der durch die „Vorlesungen über Metaphysik" und besonders durch die Dissertation: „De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis" und der durch die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft markirten Periode, welche von ihm als zweite und dritte gezählt werden. Die vierte Periode wird nach ihm durch die Kritik der Urtheilskraft repräsentirt, weil hier erst zur Teleologie förmliche Stellung genommen wird. Kant hätte nun allerdings den Zweckgedanken in der Kritik der reinen Vernunft bei den regulativen Vernunftbegriffen oder Ideen schon zur Erörterung bringen können und sollen, sodass für die Kritik der Urtheilskraft nur die Behandlung des ästhetischen Zweckgedankens übrig geblieben wäre. Er hat selber anerkannt und ausgesprochen, dass nur die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, welche Bezug hat auf das dritte seelische Grundvermögen oder das Vermögen des Lust- und Unlustgefühles, eine „besondere Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig macht", während die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, welche „die reale Zweckmässigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft" ohne Rücksicht auf das Gefühl der Lust und Unlust zu beurtheilen hat, „allenfalls dem theoretischen Theil der Philosophie sammt einer kritischen Einschränkung desselben hätte angehängt werden können".[1]) Die Vernachlässigung dessen ist jedoch nur von formeller, nicht von principieller Bedeutung und kann sonach keinen Grund bilden, die Kritik der Urtheilskraft von den beiden anderen Kritiken abzutrennen und nicht als deren naturgemässen Abschluss gelten zu lassen. Aus historischen Gründen dürfte somit der durch Hartmann adoptirten Viertheilung der Kantischen Entwickelungsperioden eine andere Viertheilung zu substituiren sein, indem dessen erste Periode in zwei zerlegt und die dritte und vierte in eine zusammengezogen wird. In den ersten der zu unterscheidenden Perioden wird den sinnlichen Anschauungsformen und den Denkformen transscendente Gültigkeit beigelegt, in der zweiten wird eine solche den ersteren, aber nicht mehr den letzteren beigelegt, in der dritten umgekehrt den letzteren, aber nicht mehr den ersteren, in der vierten weder den ersteren noch den letzteren. Die von seiten Hartmann's geübte, mit der historischen Darstellung verflochtene Kritik der einem so grossen Wandel unterworfenen Kantischen Ansichten steht und fällt zwar nicht durchgehends, wohl aber theilweise mit dessen eigenem Systeme, an welchem wir hier keine — Metakritik üben wollen.

München. **Dr. Al. Schmid.**

[1]) S. W. IV,6. 34.

# Philosophischer Sprechsaal.

## Die Coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen.

### Erwiderung.

Herr Pfarrer Isenkrahe wirft mir in einem Aufsatze des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift[1]) vor, dass ich „in Bewerthung des Sinnenzeugnisses einem Laxismus huldige, wie man ihn sonst nicht bei den Freunden der alten Schule, wohl aber bei deren Gegenfüsslern, den modernen Idealisten, zu finden pflegt". Er hält dafür, dass ich „die Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses einfach preisgebe". Er findet endlich auch noch mehrere Widersprüche in meinen Aeusserungen. — Das sind jedenfalls harte Vorwürfe, ich glaube sie aber nicht zu verdienen. Zum Zwecke der Rechtfertigung werde ich nicht der Reihe nach alle Einzelheiten der Kritik durchgehen, sondern wegen leichterer Lesbarkeit einen anderen Weg einschlagen.

Herr Isenkrahe greift aus einigen meiner Aufsätze fünf Stellen heraus, worin über die sogenannten Sinnestäuschungen gesprochen wird, besonders jene, welche im Galileistreit eine so wichtige Rolle gespielt haben. Ich werde zum Zweck meiner Rechtfertigung diese nur gelegentlich und wie im Vorbeigehen gemachten Aeusserungen zu einem Ganzen vereinigen, und da sie dort knapp gehalten waren, hier meine Gedanken etwas vollständiger ausführen. Es wird sich dann, so hoffe ich, zeigen, dass ich des geziehenen Laxismus usw. nicht schuldig bin.

Von vornherein schon kann ich erklären, dass meine Ansichten mit dem übereinstimmen, was Herr Isenkrahe im zweiten, positiven Theile[2]) seiner Kritik ausführt.[3]) Könnte das wohl der Fall sein, wenn meine Anschauungen wirklich lax und widerspruchsvoll wären? Es kann sich da doch höchstens um missverständliche Ausdrücke handeln, und darauf werde ich an geeigneter Stelle zurückkommen.

Der reine Sinneseindruck sagt z. B. nur, dass der Abstand zwischen Sonne und Horizont am Vormittag stetig grösser, am Nachmittag stetig kleiner wird, und nichts darüber hinaus. Dieser Sinneseindruck nun war bei Coppernicanern und Anticoppernicanern der gleiche und ist auch heute noch bei allen Beobachtern ganz ebenderselbe. Da konnte also der Irrthum nicht gelegen sein. Der reine Sinneseindruck aber wurde von beiden streitenden Parteien gedeutet,

[1]) 7. Bd., S. 408 ff. — [2]) S. 417—423. — [3]) Abgesehen von dem Excurs über den Raum, worüber ich mir ein Urtheil nicht anmasse.

theils unbewusst, theils mit ausdrücklichem Bewusstsein. In diesen begleitenden Urtheilen nun lag der Unterschied, und hier lag auch der Irrthum des einen Theiles.

Die Anticoppernicaner deuteten den reinen Sinneseindruck dahin, dass der bezeichnete Abstand sich ändere, weil sich die Sonne bewegt; das begleitende Urtheil der Coppernicaner sagte, dass diese Aenderung des Abstandes nicht in einer Bewegung der Sonne, sondern in einer westöstlichen Umdrehung der Erde ihren Grund habe. Beide Theile gingen mit ihrem Urtheile über das, was die reine Sinneswahrnehmung enthielt, hinaus; beide Theile stützten ihr Urtheil theils auf weitere Thatsachen, theils auf Ueberlegungen des Verstandes.

Das begleitende Urtheil setzte sich auf beiden Seiten aus zwei Bestandtheilen zusammen; der erste war ein unbewusstes Gewohnheitsurtheil und auf beiden Seiten gleich, der zweite Bestandtheil war beiderseits ein bewusstes Urtheil. Bei den Anticoppernicanern wurde das unbewusste Urtheil durch das bewusste bestätigt, bei den Coppernicanern dagegen wurde das erste durch das zweite berichtigt. Diese Gedanken sind nun des weiteren auszuführen.

Wir wissen aus hundert und tausend Fällen des gewöhnlichen Lebens, dass, wenn der Abstand z. B. der Vögel, Wolken, Schneeflocken, Regentropfen, geworfenen Steine usw. von der Erde, oder ihre relative Lage zu einem bestimmten Punkt der Erdoberfläche sich ändert, die betreffende Bewegung diesen Körpern zukommt und nicht der Erde. Vermöge erworbener Gewohnheit bilden wir in vorkommenden Fällen dieser Art unser Urtheil über das Subject der relativen Bewegung mit einer Unmittelbarkeit, dass wir uns dessen gar nicht mehr ausdrücklich bewusst werden, und dass diese Urtheile in unserem Bewusstsein mit dem jeweilig zugehörigen reinen Sinneseindruck zu einem ungetheilten Ganzen verschmelzen. „Dessenungeachtet glaube ich, sie doch ihrem eigentlichen Wesen nach als Schlüsse, unbewusst vollführte Inductionsschlüsse, bezeichnen zu dürfen.“ [1])

Diese Gewohnheit des raschen Urtheilens in den bezeichneten Fällen wird schon in den ersten Kinderjahren erworben und, da der Verstand noch wenig entwickelt ist, vorschnell auch auf Fälle ausgedehnt, die sich nicht mehr wie jene auf der Erdoberfläche oder in der darüberliegenden Lufthülle abspielen, die im Gegentheil weit davon entfernt sind und mit ihr in keinem Zusammenhange mehr stehen — Fälle, auf die jenes Urtheil eben wegen dieser Verschiedenheit nicht mehr ausgedehnt werden darf. Wenn die Verstandesthätigkeit mit den Jahren zunimmt, so ist das Gewohnheitsurtheil schon derart gefestigt, dass man sich im allgemeinen gar nicht veranlasst sieht, dort einen Fehler auch nur zu vermuthen. Erst durch den Unterricht anderer werden wir eines besseren belehrt. Aber die Macht der Gewohnheit ist bereits so stark geworden und wird tagtäglich noch immer derart neu verstärkt, dass, wenn wir nicht mit Bewusstsein an die Wirklichkeit denken, das Gewohnheitsurtheil unseren Sinneseindruck begleitet wie vor der Belehrung.

In diesem allgemeinen und unbewussten Gewohnheitsurtheil liegt auch der Grund, dass wir durch Redensarten, deren Wortlaut wir als unrichtig erkennen,

[1]) Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik. 2. Aufl. (Leipzig, Leop. Voss). S. 582, Z. 10 v. u.

doch nicht beleidigt werden. Solche Ausdrücke sind: die Sonne, die Sterne gehen auf, steigen höher, culminiren, gehen unter; die Sonne tritt in das Sternbild des Widder ein oder verlässt es; die Planeten machen eine rückläufige Bewegung, stehen still, usw.

In diesem unbewussten Gewohnheitsurtheil liegt ferner auch der Grund, dass wir unbedenklich den Ausdruck „Sinnestäuschung" gebrauchen, obgleich wir der Ueberzeugung sind, dass die Sinne nicht täuschen. Wir denken nämlich beim Gebrauch jenes Wortes nicht an die reinen Sinneseindrücke allein, sondern an sie vereinigt mit dem zugehörigen Gewohnheitsurtheil, in dem eben die Täuschung liegt. Bei der Behauptung dagegen, dass die Sinne nicht täuschen, denken wir an die reinen Sinneseindrücke allein und sehen ab von den sie begleitenden unbewussten Urtheilen.

Aus diesem Gewohnheitsurtheil, das uns häufig mit dem reinen Sinneseindruck zu einem ungetheilten Ganzen verschmilzt, ist es auch zu erklären oder zu entschuldigen, wenn das Wort Sinneseindruck oder Sinneswahrnehmung bald für den reinen Sinneseindruck allein gebraucht wird, bald für denselben begleitet von jenem Urtheil, dessen wir uns wegen seiner Unmittelbarkeit meistens gar nicht bewusst sind. Der engere oder weitere Zusammenhang muss da jeweilig entscheiden, welcher Sinn gemeint ist.

Von dem jetzt gewonnenen Standpunkte aus bietet sich auch eine klarere Einsicht dar in den eigentlichen Kernpunkt des Streites und Missverständnisses zwischen Coppernicanern und Anticoppernicanern. Wenn die ersteren sagten, dass die Sinne täuschen, so dachten sie nicht allein an den reinen Sinneseindruck, sondern an ihn vereint mit dem unbewussten Gewohnheitsurtheil. Die Anticoppernicaner glaubten bei ihrer Behauptung, dass die Sinne nicht täuschen, nur den reinen Sinneseindruck im Auge zu haben, in Wirklichkeit aber schloss ihre Vorstellung das Gewohnheitsurtheil ebenfalls ein, sie unterschieden es aber gar nicht vom Sinneseindruck selbst. Sie hielten alles für ein untheilbares Ganzes und übertrugen auf dieses, was nur dem ersten Theile zukam. So lange die Unterscheidung zwischen reinem Sinneseindruck und begleitendem unbewussten Urtheil, bezüglich astronomischer Vorgänge ebensowohl wie bezüglich irdischer, nicht allgemein anerkannt war, konnte der Streit auch sein Ende nicht erreichen.

Hier nun ist auch der geeignete Ort, auf jene meine Aeusserungen zurückzukommen, die Herr Isenkrahe ausführlich kritisirt. Wenn dieselben in einem Sinne genommen werden, wie er den hier gemachten Ausführungen entspricht, dann wird sich herausstellen, dass dieser Sinn auch ungezwungen in den dortigen Zusammenhang hineinpasst und die behaupteten Widersprüche nicht vorhanden sind. Darin dürfte dann wohl auch ein Beweis liegen, dass sie in diesem Sinne von mir gemeint waren. Dass der richtige Sinn meiner Worte aus dem engeren und weiteren Zusammenhange unschwer zu erkennen ist, das glaube ich auch jetzt noch. Davon überzeugt mich auch der Umstand, dass meine Aufsätze vor ihrer Drucklegung von urtheilsfähigen Männern und Freunden der scholastischen Philosophie gelesen wurden, ohne dass sie laxe und widerspruchsvolle Meinungen darin gefunden haben. Würde wohl die allseitig in hohem Ansehen stehende Redaction so gearteten Ansichten im ‚Jahrbuche' Raum gewährt haben?

Kehren wir nach dieser Bemerkung in eigener Sache wieder zu den Coppernicanern und ihren Gegnern zurück. Beide Theile bildeten sich auch ein Urtheil mit ausdrücklichem Bewusstsein, beide gingen damit über den reinen Sinneseindruck z. B. von der aufgehenden Sonne hinaus, beide stützten sich hiefür auf weitere Erfahrungsthatsachen und Verstandesüberlegungen. Eine reiche Sammlung derselben findet sich in Galilei's Dialogen über das Weltsystem.[1]) Die Coppernicaner gründeten ihr bewusstes Urtheil, das dem der Anticoppernicaner entgegengesetzt war, zunächst auf die Ueberlegung, dass der reine Sinneseindruck derselbe sein muss, mag sich nun in Wirklichkeit die Sonne oder die Erde bewegen. Die von Galilei für jenes Urtheil angeführten Thatsachen waren noch vielfach mit Irrthümern und Unklarheiten untermischt, die bewährten finden sich mit später erst bekannt gewordenen in den betreffenden Lehrbüchern als Gründe für die Achsendrehung bzw. für die Jahresbewegung der Erde zusammengestellt. Die Erklärung dieser Thatsachen aus der Erdbewegung und ebenso die Lösung der entgegengehaltenen Schwierigkeiten sind Verstandesthätigkeiten.

Wir sehen also, dass der einzelne Sinneseindruck nicht für sich und aus sich allein gedeutet wurde, sondern dass eine grosse Anzahl solcher in ihrer gleichzeitigen Zusammenfassung den überzeugenden Grund für die Deutung der einzelnen bot.

Wie wurde der lange Streit endlich beigelegt? Etwa durch einen evidenten Beweis? Nein; die Geschichte der Astronomie lehrt uns, dass die Hypothese des Coppernicus nach ihrer Veröffentlichung (1543) während beiläufig 1½ Jahrhunderten langsam durch alle Stufen der Wahrscheinlichkeit emporstieg, indem nämlich immer weitere Thatsachen aus ihr erklärt und die Erklärungen selbst stetig mehr vervollkommnet wurden. Gleichzeitig sank aber auch die Wahrscheinlichkeit der gegentheiligen Ansicht immer tiefer herab, indem die Haltlosigkeit ihrer Gründe immer klarer zutage trat. Als einmal alle wichtigeren einschlägigen Thatsachen in befriedigender Weise erklärt, und alle irgendwie belangreichen Schwierigkeiten gelöst waren, dann hörte die Ansicht auf, Hypothese zu sein, sie wurde zur Gewissheit, weil jeder vernünftige Zweifel aufgehört hatte. Newton's Werk „Principien der Naturlehre" (1687) bezeichnet beiläufig diese Grenze. Je mehr dieses Werk studirt und verstanden wurde, um so mehr breitete sich diese Zuversicht und Gewissheit der Ueberzeugung aus.

Wir sehen also aus dem thatsächlichen Erfolge, dass der Verstand auf dem Wege stetig steigender Wahrscheinlichkeit nicht ohne Ende „aus dem blauen heraus in's blaue hinein"[2]) speculirt hat. In derselben Weise und nach denselben Grundsätzen geht man auch bei Erforschung der Licht- und der Atomhypothese vor, die in der Kritik ebenfalls berührt werden; somit ist auch da nicht zu befürchten, dass nur so „in's blaue hinein" speculirt werde.

Die Forschung ist hier noch nicht wie in der soeben besprochenen astronomischen Frage am Ziele angelangt, daher bestehen noch mancherlei Meinungsverschiedenheiten. Als gewiss kann aber bezeichnet werden, dass der reine Sinneseindruck auch hier bei Freund und Feind — unter sonst gleichen Um-

[1]) Sie sind, in's Deutsche übersetzt von Emil Strauss, 1891 bei Teubner in Leipzig erschienen. — [2]) ‚Phil. Jb.' 1894, S. 413, Z. 10.

ständen — der gleiche ist, dass auch hier die Verschiedenheit im begleitenden Urtheile liegt, in diesem also auch der Irrthum gesucht werden muss. Auch hier kann man den einzelnen reinen Sinneseindruck nicht aus sich allein deuten, man muss darüber hinausgehen und viele einschlägige Thatsachen berücksichtigen, um zu einem begründeten Urtheil zu gelangen Die Zuversicht in das gewonnene Urtheil oder die Wahrscheinlichkeit steigt auch hier ganz naturgemäss mit der Zahl und der Güte der Erklärungen.[1]) Es ist zu hoffen, dass auch in diesen Fragen einmal eine allgemeine Uebereinstimmung eintreten werde; die astronomische Frage war ja zur Zeit des Streites viel mehr verworren, und doch wurde die Aufklärung erreicht.

Diese Ausführungen dürften hinreichen, um den Vorwurf abzuwehren, dass meine Anschauungen widerspruchsvoll sind und die Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses preisgeben. Nur noch einige kürzere Bemerkungen.

Herr Isenkrahe behauptet, dass ich „bei meinen Ausführungen den Zweck verfolge, Propaganda zu machen für den chemisch-physikalischen Atomismus und die optische Wellentheorie.“ — Meine hierauf bezüglichen Artikel wurden veranlasst durch die scharfe Kritik physikalischer und chemischer Anschauungen vonseiten des Herrn Dr. Schneid; sie bezwecken Abwehr unberechtigter Vorwürfe und Berichtigung falscher Vorstellungen, die man sich in fernerstehenden Kreisen noch ziemlich häufig von den Ansichten der Chemiker und Physiker macht. Sind wohl Abwehr und Berichtigung auch schon Propaganda?

Bei dieser Gelegenheit sei mir die Bemerkung erlaubt, dass es für die Klärung förderlich wäre, wenn das Wort „Atomismus“ zur Bezeichnung der chemisch-physikalischen Atomhypothese nicht gebraucht würde. P. Tilm. Pesch betont in den „Welträthseln“ wiederholt, dass man zwischen dem philosophischen Atomismus und der Atomhypothese wohl unterscheiden müsse. Das Wort „Atomismus“ weckt besonders bei dem Philosophen Erinnerungen an philosophische Irrthümer, mit denen die Atomhypothese der chemischen und physikalischen Lehrbücher nichts zu schaffen hat, die ihr aber wegen des verführerischen Ausdruckes („Atomismus“) leicht beigemessen werden können und oft auch wirklich beigemessen werden.

Herr Isenkrahe ist „der Meinung, dass die Anticoppernicaner sich bald beruhigt haben würden, wenn man ihnen ... gezeigt hätte, dass ihre Auffassung nicht auf einer wirklichen Sinnesmeldung, sondern nur auf einem vorschnellen Urtheil beruhe.“ ... „Man brauchte nur aufmerksam zu machen, dass die Sinne uns immer nur eine relative Ruhe und Bewegung melden, niemals eine absolute.“[2]) — Galilei hat das an vielen Stellen seiner Dialoge und inbezug auf die verschiedensten damals strittigen Sinneswahrnehmungen gethan, und zwar mit einer mustergiltigen Klarheit. Aber demungeachtet behaupteten seine Gegner, dass mit den Ansichten und Erklärungen der Coppernicaner die Zuver-

[1]) Vielleicht erweise ich manchem Leser einen Dienst, wenn ich aufmerksam mache, dass das chemische und physikalische Material für die Atomhypothese am besten zusammengestellt zu finden ist in den Werken über allgemeine oder theoretische oder physikalische Chemie. Ein kleineres Werk dieser Art sind die ‚Grundzüge der theoretischen Chemie‘ von Lothar Meyer. Leipzig, Breitkopf und Härtel. — [2]) S. 421, Z. 13 ff. u. Z. 10 v. u.

lässigkeit des Sinnenzeugnisses preisgegeben werde, und lehnten sie aus diesem Grunde ab. Eine derartige Belehrung Galilei's habe ich in einem der beanstandeten Artikel [1]) kurz skizzirt; die Antwort Riccioli's findet sich ebendaselbst.[2]) Ausführlicher habe ich dieselbe Belehrung Galilei's mitgetheilt in ‚Natur und Offenbarung.' [3]) Eine derartige Belehrung Galilei's über die tägliche scheinbare Bewegung der Sonne und aller Gestirne, wovon in dieser „Erwiderung" mehrfach die Rede war, findet sich im zweiten Dialog.[4])

Warum haben wohl die wiederholten und an sich auch klaren Belehrungen Galilei's bei seinen Gegnern so wenig Erfolg gehabt? Weil eben diese scharfe Scheidung zwischen der reinen Sinnesmeldung und dem begleitenden unbewussten Gewohnheitsurtheil, als sie in diesen Fällen das erstemal vorgenommen werden sollte, für die meisten nicht so leicht war, als wir uns heute vorstellen. Als Galilei seine Gegner durch einen treffend gewählten Vergleich zwischen vollkommen erkannten und den strittigen Vorgängen in die Enge trieb, da wichen sie mit einem *Nego paritatem* aus. Man vgl. die vorhin erwähnte Antwort Riccioli's.[5]) Wir sehen heute ein, dass jenes *Nego paritatem* unberechtigt war, — aber wir sehen das nach völliger Klärung des Streites.

In der Kritik einer meiner Aeusserungen stellt Herr Isenkrahe folgende Behauptung auf: „Aber wenn die Sinne nicht täuschen, dann kann das begleitende Urtheil doch wohl nichts besseres thun, als dass es bei dem, was die Sinne melden, einfach stehen bleibt."[6]) — Dem Wortlaut dieser Forderung haben weder die Coppernicaner noch die Anticoppernicaner entsprochen, beide Theile gingen, wie früher dargelegt wurde, mit ihrem Urtheile über die einzelne reine Sinnesmeldung hinaus. Hätten alle Betheiligten jederzeit so gedacht, dann wäre es ja heute noch eine offene Frage, ob die Bewegung der Sonne usw. eine scheinbare oder eine wirkliche ist. Auch Herr Isenkrahe selbst entspricht in seinen positiven Ausführungen z. B. S. 421 n. 2 dieser Forderung nicht. Bei ihr scheint sich denn doch eine Missverständlichkeit viel stärker in den Vordergrund zu drängen als bei irgend einer meiner Aeusserungen.

**A. Linsmeier** S. J.

---

[1]) Jahrb. 4. Bd., S. 5. — [2]) S. 6 f. — [3]) Bd. 36, S. 213. — [4]) In der Uebersetzung von Strauss. S. 119 u. S. 121 f. — [5]) ‚Ph. Jb.' 4. Bd. S. 7 ob. — [6]) S. 411, Z. 17—15 v. u.

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

**1] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Von R. Avenarius. Leipzig, Reisland 1894. 3. u. 4. Heft.

**H. Rickert, Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 277.** Dem Vf. ist der Begriff „das Mittel, mit dem der endliche Geist die unendliche Mannigfaltigkeit der Körperwelt zu überwinden und damit die Wirklichkeit in seine Urtheile aufzunehmen vermag. Nicht in der Allgemeinheit, auch nicht in der Bestimmtheit, sondern hierin sehen wir das logische Wesen wenigstens des naturwissenschaftlichen Begriffs. Die Bestimmungen, welche ihm sonst noch zukommen, sind nur als nothwendige Mittel zur Erreichung dieses Zweckes zu verstehen.“ Er unterscheidet drei Stadien des Begriffes, im ersten kommt seine Allgemeinheit, im zweiten seine Bestimmtheit zur Geltung. „Das dritte Stadium des Begriffes endlich vollendet die in den beiden vorangegangenen begonnene Arbeit. Die Begriffsbestimmung fasst hier eine Anzahl zusammengehöriger Elemente zusammen und bahnt damit eine Art der Begriffsbildung an, welche schliesslich zu Begriffen zu führen vermag, welche unbedingt allgemeine Urtheile oder Naturgesetze enthalten. Dadurch wird es möglich, nicht nur eine unübersehbare Mannigfaltigkeit zu vereinfachen, sondern eine Ordnung der Welt zu schaffen, welche die unendliche Fülle der Gestaltungen umfasst und damit die Ueberwindung der unendlichen Mannigfaltigkeit vollendet. Der vollkommene Begriff muss nicht nur das einer übersehbaren Anzahl von Anschauungen Gemeinsame bestimmt enthalten, sondern er muss ausserdem auch unbedingt allgemeine Geltung besitzen.“ — **A. Marty, Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zur Logik und Psychologie. IV. S. 320.** Der Vf. vertheidigt seine und Brentano's Ansicht über die Impersonalien als Sätze ohne Subject, als einfache Bejahungen oder Verwerfungen, gegen Sigwart, Paul, Schuppe. „Unzählige haben sich durch die sprachliche Form der Impersonalien verleiten lassen, bei ihnen eine Vorstellungszusammen-

setzung, Subject und Prädicat, zu suchen, und man muss gerade die Sprache als ein Haupthinderniss für die Erkenntniss ansehen, dass es auch eingliedrige Urtheile, Urtheile ohne Subject und Prädicat, gibt. Nicht die sprachliche Form der Impersonalien und Existentialsätze war es, auf die ich mich berufen habe, sondern die Bedeutung jener Formeln, der in ihnen ausgedrückte Gedanke. . . . Indem dieser Gedanke keine Zusammensetzung, keine Mehrheit von Theilen erkennen lässt, wovon der eine Subject, der andere Prädicat wäre, haben wir daran Beispiele von Urtheilen, welche dem Brentano'schen Typus der einfachen Anerkennung und Verwerfung entsprechen." — **V. S. 421.** *C.* „Die Lehre von Puls, Erdmann und Wundt über die Natur der Impersonalien." Die Kritik richtet sich gegen Puls, Erdmann und Wundt, welche darin übereinstimmen, dass sie für die Impersonalien ein Subject als Ursache oder Träger des Vorgangs, als etwas Unbestimmtes annehmen. Ein Vorgang muss allerdings einen Träger haben, aber ich brauche denselben doch nicht auszusprechen, sondern kann den Vorgang selbst bejahen oder verneinen. Allerdings mag ursprünglich *Ζεύς* bei *ὕει* als Subject gedacht oder genannt worden sein, aber es handelt sich darum, was wir jetzt denken, wenn wir sagen: Es regnet. — *D.* „Sigwart's Anschauung von der Natur des Existentialsatzes." Wenn Sigwart als Prädicat des Existentialsatzes z. B. Gott ist, das „Sein" bezeichnet, so beruht das auf einer Verwechselung von Sein im Sinne des Realen und im Sinne der Existenz. „Sigwart hat diese Verwechselung allerdings mit vielen Anderen gemein. Nicht blos Hegel meint, in dem »Ist« des Sätzchens: »Der Baum ist grün« sei das reine Sein vorhanden und ausgesprochen, das die Philosophie zu ihrem Gegenstande mache, während es doch — wenigstens nach der alten Aristotelischen Bestimmung, die aber Hegel irgendwie vorschwebt — das Reale ist, was die Philosophie zu ihrem Gegenstande macht; auch Herbart vermengte diesen leitenden Begriff der Metaphysik mit demjenigen der ‚absoluten Position' d. h. der Existenz. Und nicht minder Lotze. Aber wie oft auch diese Begriffe identificirt wurden, ihr Unterschied — wie ihn, im Anschluss an Aristoteles, auch Brentano wieder mit voller Schärfe betont hat — ist nichtsdestoweniger unleugbar, und wer sich beide Begriffe einmal klar gemacht hat, erkennt dann sofort auch die Unmöglichkeit, dass der eine oder der andere von ihnen im Existentialsatze das Prädicat bilde. Der Begriff des Realen kann es nicht sein. Denn Vieles, von dem in aller Wahrheit gilt, dass es ist, ist doch durchaus keine Realität, so: ein Mangel, eine Möglichkeit, eine Unmöglichkeit, ein Vorgestelltes als solches, ein Gewesenes, ein Gleich- oder Verschiedensein usw. Aber auch der Begriff der Existenz kann — wenigstens im primitiven Existential-, d. h. im einfachen anerkennenden Urtheil — nicht Prädicat sein. Ist er doch erst in Reflexion eben auf das anerkennende Urtheil gewonnen. ‚Sein'

im Sinne der Existenz heisst nichts anderes, als: Gegenstand eines wahren anerkennenden Urtheils sein können. Der Begriff ist also reflex; er setzt den des anerkennenden Urtheils schon voraus, und kann unmöglich im einfachsten Urtheil wie ‚*A* ist', Prädicat sein. ‚Ist' kann nur als Zeichen der Anerkennung, ‚ist nicht' als Zeichen der Verwerfung aufgefasst werden, jenes eigenthümlichen psychischen Verhaltens, welches zur Vorstellung (deren Ausdruck der Name ist) hinzukommend, das eigentliche Wesen des Urtheils ausmacht. . . . Auf die Frage aber, was denn in dem Satze: ‚*A* ist' das *A*, der Gegenstand, der nach Brentano anerkannt werden soll, bedeute, hat bereits Fr. Hillebrand die zutreffende Antwort gegeben. Die ganze Schwierigkeit, die Sigwart hier findet, beruht darauf, dass er zwischen dem immanenten Gegenstand unseres Bewusstseins und dem Gegenstand schlechtweg nicht unterscheidet."

— **Th. Achelis, Zur buddhistischen Psychologie. S. 385.** Ethische Rücksichten beherrschen ganz und gar die buddhistische Speculation: Leiden und Aufhebung des Leidens ist ihr Grundgedanke. „Die Quintessenz der buddhistischen Weltanschauung liegt in den folgenden Sätzen beschlossen, die überall den Causalnexus des Entstehens des Leidens mit denselben Textesworten zum Ausdruck bringen. Aus dem Nichtwissen (avidya) entstehen Gestaltungen (sankhârâ), aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein (viññâna), aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit (nama-rupa), aus Name und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete (die sechs Sinne), aus den sechs Gebieten entsteht Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objecten), aus der Berührung entsteht Empfindung, aus der Empfindung Durst (oder Begierde), aus dem Durst Haften (an der Existenz. upâdâna), aus dem Haften entsteht Werden (bhava), aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens. Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies die Aufhebung der Gestaltungen; durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Bewusstsein aufgehoben; durch die Aufhebung des Bewusstseins wird Name und Körperlichkeit aufgehoben u. s. f., bis durch die Aufhebung der Geburt Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung aufgehoben werden. Dies ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens. (Vgl. Oldenburg, Buddha S. 230, u. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken S. 51). Es existirt nach dieser Anschauung ebensowenig eine Seele, ein substantielles Ich oder Selbst, noch auch eine materielle Selbständigkeit des Individuums. Alles ist ein Conglomerat von bestimmten Bestandtheilen . . ., die sich wieder lösen und zusammenfinden, nach dem Alles beherrschenden Gesetz der Causalität, das für die organischen Wesen und insbesondere für die Menschen die Form der Seelenwanderung, wie wir

uns nicht ganz zutreffend ausdrücken, angenommen hat. Dieser furchtbare Kreislauf hört eben erst auf, wenn der Weise die Hinfälligkeit und Nichtigkeit jedes individuellen Daseins durchschaut hat und damit seine Erlösung in Nirwana findet. Im übrigen ist aber das Bewusstsein selbst nur eins der Elemente (dhâtus), aus denen alles Sinnenfällige besteht, nämlich Erde, Wasser, Feuer, Luft, Aether, nur ein unendlich feineres, als die übrigen." „Der streng atomistische Aufbau der buddhistischen Psychologie kennt keine Seelensubstanz, sondern nur Elemente, und ebensowenig gleich den speculativen Brahmanenschulen ein Ich, ein Selbst, es existirt vielmehr nur ein Bündel von jenen Khandas oder Elementen, ein Ausdruck, der wörtlich und sachlich sich genau mit der von Hume öfter angewandten Bezeichnung: *bundle* deckt." — **R. Avenarius, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. II. S. 400.** „Gegenstand der empirischen Psychologie ist jede Erfahrung, sofern sie in dem Sinne, in welchem sie eine Erfahrung ist, als abhängig von dem Individuum, in Bezug auf welches sie in diesem Sinne eine Erfahrung ist, aufgefasst wird."

2] **Philosophische Monatshefte.** Von P. Natorp. Berlin, Reimer 1894. XXX. Bd., 3.—10. Heft.

**Th. Lipps, Subjective Kategorien in objectiven Urtheilen. S. 97.** Die einzelnen subjectiven Kategorien stehen immer mit bestimmten Gattungen objectiver Urtheile in Verbindung. Dabei sind drei Möglichkeiten zu unterscheiden: die Kategorie kann zum logischen oder blos zum psychologischen Urtheilssubject hinzugehören, sie kann auch Prädicat des Urtheils sein. — **B. Erdmann, Theorie der Typeneintheilungen. (Schluss.) S. 129.** „VIII. Typen der Sprachen." Die gewöhnliche Vergleichung der Sprache mit einem Organismus hält der Vf. nicht für zutreffend. „IX. Periodentypen." „X. Kritische Bemerkungen." XI. „1) Neben den Eintheilungen, deren Glieder scharf gegeneinander abgegrenzt werden können, hat die Logik auch solche anzuerkennen, deren Glieder durch mannigfache Zwischenstufen in einander übergehen, deren Glieder dann noch in fliessendem Zusammenhange stehen. . . . . 5) Das Wort ‚Typus', das im praktischen Erkennen wesentlich die Bedeutung eines repräsentativen Gliedes hat . . . hat sich im wissenschaftlichen Sprachgebrauch allmählich als Bezeichnung von Arten eingebürgert, die in fliessendem Zusammenhange stehen. 6) Die Eintheilungen der Gegenstände, deren Glieder fliessend zusammenhängen, werden demnach zweckmässig Typeneintheilungen genannt." — **E. G. Husserl, Psychologische Studien zur elementaren Logik. S. 159.** I. Ueber die Unterscheidung von abstract und concret. § 1. Selbständige und unselbständige Inhalte. § 2. Abstracte und concrete Inhalte. § 3. Kritische Bemerkungen. II. Ueber Anschauungen und Repräsentationen. „§ 5.

Die Repräsentation ist in Ansehung ihres immanenten Inhaltes keine Anschauung sondern eine Weise des Bewusstseins.“ Es haben z. B. gewisse Figuren oder Arabesken nur ästhetisch auf uns gewirkt (Anschauung); da leuchtet nun plötzlich das Verständniss ihrer Bedeutung auf (Repräsentation). — **K. Vorländer, Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. I. S. 225.** Der Vf. führt zunächst historisch den Entwickelungsgang der Beziehungen Schiller's zu Kant bezw. seines Studiums des letzteren aus Briefen und Schriften vor Augen. Beide Männer sind ja die Repräsentanten der im Titel bezeichneten zwei ethischen Gegensätze. — **II. S. 371.** „1. Der ethische Rigorismus ist berechtigt als methodische Nothwendigkeit;“ und zwar im Interesse reinlicher Scheidung der verschiedenen Bewusstseinsgebiete, welche der Philosophie obliegt. Es müssen also die Gebiete des „reinen Wollens“ von denen des „Gefühls“ geschieden werden. Die Entgegensetzung beider ist der Rigorismus. „2. Dieser methodische Sinn des ethischen Rigorismus findet sich bei Kant fast an allen rigoristisch gescholtenen Stellen, entweder ausgesprochen oder doch betont.“ „3. Dem ethischem Rigorismus in dem von uns bezeichneten methodischen Sinne hat auch Schiller gehuldigt.“ — **III. S. 534.** „Die ästhetische Ergänzung des ethischen Rigorismus.“ 1. Das Sittlich-Erhabene. 2. Das Sittlich-Schöne. 3. Die Nothwendigkeit des Sittlich-Erhabenen als Ergänzung der sittlichen Schönheit. „Es ist ziemlich müssiger Streit, wenn man die Frage discutirt: Welches ist der höhere Grad von Sittlichkeit, das Sittliche im Gegensatz zur Neigung oder im Einklang mit ihr? Diese schon im zwölften Jahrhundert von Moses Maimonides aufgeworfene, aber höchst äusserlich gelöste Frage ist vielleicht überhaupt nicht endgiltig zu beantworten. Erhabene und schöne Sittlichkeit haben beide ihren eigenthümlichen Werth. Die Form des Kampfes und die Form der Harmonie sind beides gleichberechtigte Forderungen an das räthselhafte Zweiseelenwesen, welches wir Mensch nennen. Keine Harmonie ohne vorausgegangenen Kampf, aber das Ziel des Kampfes Harmonie. Will dagegen ein jedes allein für sich alles bedeuten, so bleibt es naturgemäss einseitig; wie sich das auch an den grossen historischen Erscheinungen zeigt. Der christliche Dualismus traut der menschlichen Natur zu wenig zu und ist deshalb oft sinnen- ja menschenfeindlich geworden. Selbst ein Luther, der doch ein neues „weltliches“ Christenthum gestiftet, verzweifelt an der eigenen Vernunft und Kraft. Das Hellenenthum dagegen und seine Wiedergeburt im Humanismus der Renaissance trauen ihr zu viel, verlegen allen Halt in das Individuum, welches ihn doch nur zu erlangen vermag, als es sich selbst an die sittlichen Gesetze bindet. Was soll nun unser Zukunftsideal sein? „Die moderne Ethik, wie die moderne sittliche Bildung überhaupt hat beide Elemente, das antike Harmoniegefühl und den christlichen Dualismus in sich aufzunehmen, und womöglich zu einer

höheren Einheit zu verbinden." „Ich denke, wir werden mit Lange neben jenen heiteren Tempel „die gothische Kapelle" „für bekümmerte Gemüther" schon im Hinblick auf das sociale Elend, aber auch im Gedanken an die tiefsten innerlichsten Erlebnisse und Seelenkämpfe, die keinem von uns erspart werden, nicht entbehren wollen." (Wenn doch unsere modernen Aretalogen, welche auf der Mensur, in Kneipen und anderen Häusern den Grund zu ihrer sittlichen Bildung gelegt haben, sich nicht vermessen wollten, eine über das Christenthum hinausgehende Sittlichkeit zu predigen!) — **O. Külpe, Aussichten der experimentellen Psychologie. S. 281.** Ausser einer in fünffacher Beziehung zu verbessernden Methode erwartet der Vf. von seiner Wissenschaft auch sachliche Einflüsse zunächst auf die Seelenlehre, sodann aber auch auf die Natur- und besonders die Geisteswissenschaften. — **A. Spir, Von der Unsterblichkeit der Seele. S. 295.** „Der Glaube an die individuelle Unsterblichkeit ist der höchste Gipfel des Egoismus und natürlicherweise der Moralität gänzlich entgegengesetzt." Bei der Entstehung desselben spielt „der thierische Instinct der Erhaltung des Ich" eine Hauptrolle. (!) — **P. Carus, De rerum natura. S. 307.** Ein Gedicht, das das gleichbenannte von Lucrez nachahmt und das „All" verherrlicht. — **P. Natorp, Ueber Sokrates. S. 337.** Gegenüber der herrschenden Meinung, Xenophon habe den Sokrates mit mehr historischer Treue geschildert als Plato, spricht der Vf. im Anschluss an K. Joel („der echte und der Xenophontische Sokrates") dem Xenophon die historische Treue ab. Schon seine Apologie des Sokrates widerlegt nicht wirkliche Anklagen, wie sie im Jahre 399 der Verurtheilung zu Grunde gelegt wurden, sondern sie bezieht sich auf ein frühestens sechs Jahre nach Sokrates' Tode erschienenes Pamphlet des Rhetors Polykrates, „eine Prunkrede, die mit jener Unbekümmertheit schaltet, die uns in der gleichzeitigen Rhetorik und Dichtung nicht nur, sondern selbst Geschichtsschreibung so oft in Verwunderung setzt." — **O. Kleinenberg, Das System der Künste. S. 457.** Eine ästhetische Studie. Die Wissenschaft abstrahirt das Allgemeine vom Besonderen, die Kunst fasst und gestaltet das Allgemeine im Besonderen, Concreten. Das Concrete nun, welches Gegenstand der künstlerischen „Phantasie" ist, zerfällt in Räumliches und Zeitliches, daher sind Gestalten- und Vorgangskünste zu unterscheiden. „Wir haben nach der Reihe der Vorgangskünste (Musik, Lyrik, Epik) eine analoge Reihe der Gestaltenkünste: Flächenornamentik, Decoration, Malerei, Malerei im engeren Sinne." Diesen beiden Reihen entsprechen zwei Reihen inductiver und deductiver Künste. „Die deductiven Künste zeigen uns die Gestalten als die nothwendigen Producte der Wirkung von Kräften und Lebensvorgängen, und die Vorgänge als die nothwendigen Ergebnisse elementarer oder geistiger Gesetzmässigkeit." Von ihnen kann man sagen, dass sie uns die Dinge nicht zu zeigen haben, wie sie sind,

sondern wie sie sein sollen oder müssen. Die inductiven Künste sagen uns gewissermaassen: „So sind die Dinge wirklich, aber ihr sehet, in ihnen lebt und webt etwas Allgemeines.“ Dies ist nun im Grunde die alte Eintheilung nach idealistischer und realistischer Tendenz; aber Vf. hält diese Benennungen für sehr irreführend. Zum dritten theilt er sein Dutzend Künste in vier elementare, vier begriffliche und vier gemischte. — **W. Enoch, Transscendentalpsychologie.** Eine kritische Studie. **S. 506.** Die Kritik geht auf das gleichbetitelte Werk von O. Schneider, der diesen Titel im Sinne Kant's versteht und als Aufgabe der Transscendentalpsychologie bezeichnet, alle irgendwie erfassbaren Bewusstseinszustände zu beschreiben und auf ihre aprioristischen und aposterioristischen Bestandtheile zu prüfen. Die Kritik des Vf.'s ist sehr eingehend und maasvoll, originell und interessant.

3] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1894.

**7. Bd., 4—6. Heft. W. Preyer, Die Empfindung als Function der Reizänderung. S. 941.** Wenn man einen Reiz sehr langsam regelmässig und stetig verstärkt, so kann die Empfindlichkeit für die Veränderung stark herabgesetzt werden. Scripture konnte auf diese Weise die Temperatur um 10° steigern, ohne dass das Wärmegefühl verändert worden wäre, weshalb der Vf. erklärt: „Die Empfindung ist niemals etwas anderes als ein empfundener Reizunterschied.“ Dasselbe behauptet er auch von den inneren Reizen z. B. vom Drucke des Blutes auf das Gehirn. Wenn einem Thier sehr langsam (zwei Stunden lang) das Blut abgelassen wird, treten keine krankhaften Convulsionen ein, wenn der Sauerstoff der Luft allmählig verschwindet, tritt keine Athemnoth ein. — **L. W. Stern, Die Wahrnehmung von Helligkeitsveränderungen. S. 249.** Bisher hat sich die Psychophysik nur mit Wahrnehmungen von Unterschieden weniger von Veränderungen der Reize beschäftigt. Die darauf gerichteten Experimente des Vf.'s ergeben unter anderem Folgendes. 1. Bei annähernd momentan erfolgenden und momentan merklichen Erhellungen ist die relative Veränderungsempfindlichkeit constant; es gilt also das Weber'sche Gesetz. Die relative Veränderungsempfindlichkeit betrug bei meinen Versuchen $^1/_{30}$, ist also nicht so fein, wie die Unterschiedsempfindlichkeit. 2. Währt eine objective Veränderung einige Zeit, ehe sie bemerkt wird, so theilen sich die Ergebnisse in solche über Veränderungsdauer und solche über relative Empfindlichkeit . . . . 3. Im indirecten Sehen sind *ceteris paribus* dié Veränderungsdauern kürzer, die relativen Empfindlichkeiten grösser als im directen. 4. Die relative Empfindlichkeit bei Veränderungen, zu deren Sichtbarwerden einige Zeit vergehen muss, ist geringer als bei momentan wahrnehmbaren Verän-

derungen. . . . 5. Die Reactionszeit bei Wahrnehmung allmählicher Helligkeitsveränderungen hat eine beträchtliche Grösse. — **E. Tonn, Ueber die Gültigkeit von Newton's Farbenmischungsgesetz. S. 279.** Für geringere Helligkeitsgrade gilt das Newton'sche Mischungsgesetz nicht. Wenn man auf zwei verschiedene Weisen durch Mischung von Spectralfarben zwei genau gleichfarbige Felder erhalten hat und dann gleichmässig für beide Felder die Intensität der Beleuchtung ändert, so ändern beide Felder die Farbe, aber die Farbenänderung ist für beide Felder nicht die gleiche. — **Somyn, Zwei Fälle von Grünsehen. S. 305.** „In den berichteten Fällen ist keine Netzhautablösung vorhanden gewesen; wohl aber halte ich die feinen, ungemein zarten Veränderungen in der Choroidea für die Ursache des seltenen Phänomens." — **L. W. Stern, Die Wahrnehmungen von Bewegungen vermittelst des Auges. S. 321.** Der Verfasser findet, „dass es fünf seelische Thatsachen sind, welche die Wahrnehmung von Bewegungen vermittelst des Auges ermöglichen. Drei derselben bewirken einen momentanen Bewegungseindruck, zwei bedürfen einer Mehrheit von Empfindungsmomenten. Diese Seelenvorgänge (welche zu Principien der Bewegungsdeutung geworden sind), bestehen nun nicht isolirt neben einander, sondern wirken in den mannigfachsten Combinationen zusammen. Das einfachste Princip ist das der veränderten Reizung, das unter Umständen schon allein eine Bewegungsauffassung herbeiführen kann. Seine Aufgabe besteht im wesentlichen darin, Bewegungen, die in's Gesichtsfeld eintreten, zu signalisiren und die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken, worauf es den übrigen Wahrnehmungsarten die genauere Beobachtung überlässt. — Der Nachbildstreifen, welcher sich wohl nie ohne das genannte Princip findet, bezeichnet die wesentliche Bedingung für den momentanen Bewegungseindruck bei ruhendem Auge; die gleiche Rolle bei bewegtem Auge spielen die Willensimpulse; dieselben treten niemals isolirt, sondern stets begleitet von ersteren in Wirksamkeit. — Dauert die Beobachtung länger als einen Empfindungsmoment, was wohl meistens der Fall ist, so greift das wichtige Princip der Phasenvergleichung Platz. Dieselbe ist entweder optisch, wenn verschiedene Gesichtsempfindungen, oder musculär, wenn verschiedene Muskelempfindungen des Augapfels mit einander verglichen werden. Dort wird die Bewegung daraus erschlossen, dass ein gewisses Bild auf der Netzhaut, hier daraus, dass der Augapfel in der Augenhöhle eine andere Stellung einnimmt. — Die optische Phasenvergleichung tritt isolirt ohne Mitwirkung eines anderen Princips nur bei sehr langsamen Bewegungen auf, z. B. bei der des Stundenzeigers der Uhr; hat die Bewegung eine mittlere oder grössere Geschwindigkeit, so sind die einzelnen Empfindungsmomente an sich schon Bewegungseindrücke, nämlich Nachbildstreifen, und auf diese wird dann bei längerer Beobachtung die Phasenvergleichung

angewandt. Der frühere, nur als Erinnerungsbild noch vorhandene Nachbildstreifen wird für übereinstimmend befunden mit dem neuen und demnach als Repräsentant derselben Bewegung, nur in einem anderen Raumtheil angesehen. . . . Von den beiden Arten der Phasenvergleichung ist die musculäre die weitaus wichtigere, denn bei nicht sehr langsamen Bewegungen bedienen wir uns in den häufigsten Fällen des Hilfsmittels, mit den Augen zu folgen, da wir dann den Gegenstand längere Zeit und mit grösserer Genauigkeit wahrnehmen; sein Bild hat nahezu die Constanz eines ruhenden Objectes." — Die Uebergangsempfindung ist der Vf. geneigt, als eine specifische Empfindungsqualität anzusehen. — **Fr. Hitschmann, Ueber das Traumleben des Blinden. S. 387.** Ein in der Zwischenzeit verstorbener Blinder berichtet über sein eigenes Traumleben, wobei er nur sehr spärlich und umsichtig anderer Berichte verwendet. Obgleich er erst im dritten Lebensjahre erblindete und auch jetzt noch einen Schimmer von Helligkeit wahrnimmt, kann er die sensationellen Erzählungen von licht- und farbvollen Träumen der Blinden nicht bestätigen; auch andere von ihm befragte Blinde haben nie optische Träume gehabt. Auch von den häufig berichteten Traumerregungen durch körperliche Reize oder Sinneseindrücke konnte H. nur wenig erleben. Dagegen erscheint bei Blinden das Sprechen in Versen während des Traumes nicht selten, was auf eine bevorzugte Empfänglichkeit für die Form hinweist. Noch zeigt sich eine Erscheinung häufig: Der Blinde erlebt eine Traumscene als unbetheiligter Beobachter.

**8. Bd., 1. u. 2. Heft. J. v. Kries, Ueber die Natur gewisser mit den psychischen Vorgängen verknüpfter Gehirnzustände. S. 1.** Die den einzelnen psychischen Erscheinungen zu Grunde liegenden Gehirnzustände anzugeben, ist bis jetzt unmöglich. Dagegen lässt sich über diejenigen cerebralen Zustände etwas „erfahren, welche den Gang der psychischen Erscheinungen mitbestimmen oder beeinflussen". Ein Beispiel: Ein Musiker liest dieselben Noten ganz verschieden, je nach dem „Schlüssel", der vorgezeichnet ist. Es muss hier eine wechselnde „Einstellung" des Bewusstseins eintreten, der auch eine cerebrale Einstellung entspricht. Connective Einstellung ist jene „cerebrale Veränderung, derzufolge eine und dieselbe Gesichtswahrnehmung bald diese bald jene Vorstellung hervorruft. Und wir hätten zunächst lediglich von der Thatsache Act zu nehmen, dass solche Einstellungen möglich sind, dass sie durch einfache Wahrnehmungen angeregt und mit grosser Leichtigkeit und Geschwindigkeit gewechselt werden können. Nur Eines, ein Negatives, kann hinzugefügt werden und ist wichtig: Die Einstellungen bestehen hier nicht in irgend welchen Bewusstseinsphänomenen, die den Vorgang des Lesens begleiteten und die Art der Auffassung des einzelnen Notenzeichens etwa mitbestimmten. In der That ist jedenfalls gar nicht daran zu denken, dass etwa die bewusste Vorstellung des Schlüssels, in

dem gelesen werden soll, uns während der ganzen Dauer dieser Thätigkeit gegenwärtig bliebe. Und noch eine andere Art, in der man den Wechsel der associativen Verknüpfungen auf die Betheiligung dem Bewusstsein angehöriger Factoren zurückzuführen suchen könnte, lässt sich wohl gerade in dem hier angeführten Beispiele mit Sicherheit ausschliessen. Man könnte nämlich meinen, dass es jedes Mal die unmittelbar vorher stattgefundene Verknüpfung von Notenzeichen und Tonvorstellung sei, welche für die nächstfolgenden wieder die analoge, d. h. dem gleichen Schlüssel entsprechende, bewirke.“ Aehnlich verhält es sich mit vielen anderen Einstellungen. Das Sensorium wird z. B. auf eine fremde Sprache eingestellt, und dann geht es von selbst in derselben weiter, beim Exerciren auf ein bestimmtes Tempo des Marsches usw. — **Cl. Du Bois-Reymond, Ueber die latente Hypermetropie. S. 34. — A. Höfler, Psychische Arbeit. S. 44.** Verfasser glaubt, die Begriffe der „Arbeit“ und „Energie“, welche der Physik eigenthümlich sind, liessen sich auch auf das psychische Gebiet übertragen, und auch hier gelte der Satz: $A = ps$, in Worten: Arbeit = Kraft × Weg. Schon näher kommt dem psychischen Gebiete die Formulirung: „Eine mechanische Arbeit $ps$ wird dort geleistet, wo ein Weg unter einer Spannung $p$ zurückgelegt wird.“ Die Anwendung z. B. auf die Gefühle ist folgende: „Insoweit Lust an das Verrichten psychischer Arbeit geknüpft ist, und insoweit letztere sich auf den Typus $ps$ zurückführen lässt, wächst die Lust mit dem wachsenden $s$ und nimmt ab mit dem wachsenden $p$.“ „Wir sind um so vergnügter, je ‚mehr‘ wir ausrichten und je weniger wir uns doch in jedem Augenblicke des Arbeitens anzustrengen brauchen. . . . Ein *dolce far niente* . . . mit mannigfach wechselndem Gaukelspiel von Einfällen ist der richtige Typus für einen Zustand von möglichst kleinem $p$, würde aber dabei das $s$ ganz fehlen, wäre es nicht schon eine ‚angenehme Beschäftigung‘, Rauchringel aufsteigen oder zum mindesten überhaupt nur die Zeit verstreichen zu ‚sehen‘, so könnten wir uns das *far niente* an sich kaum mehr als *dolce* denken. . . . . Verschwinden $p$ und $s$ (werden sie = 0), so fehlt überhaupt der unmittelbare Erreger, bezw. Gegenstand der Lust und Unlust. Bei sehr kleinen $p$ und nicht allzukleinen, womöglich sogar recht grossen $s$ freuen wir uns oder schwelgen. Kleines $s$ bei endlichen $p$ gibt uns das Gefühl des Nichtvomfleckkommens-Unlust. Hiermit beantwortet sich auch die Frage, ob die Zug- bezw. Druckspannung schon die Unlust sei? Wir werden jetzt sagen: Nein, nur ihr psychischer Erreger. Und zwar denken wir uns im Fall vom Esel des Buridan die Lage immer schlimmer, je grösser das $p$ wird.“

## B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

**1] Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.**[1]) Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer 1894. 1. Jahrg., 1.—6. Heft.

**H. Schoen, Ernst Rénan. S. 1, 89.** „Unter allen Kritikern, die seit einem Jahre den grossen Gelehrten verherrlicht oder verdammt haben, scheint mir nur einer dies recht verstanden zu haben, Prof. A. Sabatier im ‚*Journal de Genève*'." Derselbe kommt zum Schluss: „Dieser frivole Optimismus in einer so tiefen moralischen Noth und in einem so trostlosen Pessimismus wird mit Recht des Gelehrten schwerste Verurtheilung sein." — **O. Flügel, Neuere Abhandlungen über das Gefühl. S. 169.** Befasst sich hauptsächlich mit Th. Ziegler's: „Gefühl, eine psychologische Untersuchung." Es wird getadelt an ihm, dass er fortwährend gegen Herbart's Gefühlstheorie polemisirt, und im Grunde doch auf demselben Standpunkte steht. — **O. Flügel, Zur Religionsphilosophie und Metaphysik des Monismus. S. 249, 329, 409.** Herbart nennt den Pantheismus Spinoza's, nach welchem Gott Urheber alles Uebels ist, Pansatanismus und findet ihn „ohne Sinn". Es kommen nun folgende Themata zur Behandlung: „Gott als das Unendliche!" „Gott als etwas Unpersönliches!" „Offenbarung!" „Der Glaube und das Unbeweisbare!" „Religion und Phantasie!" „Ueber den Ursprung der Religion!" „Religion und Gefühl!" „Religion und Sittlichkeit!" „Religion und Erkennen!" „Paulsen und Gutberlet!" „Nachdem nun das Widersinnige und Unwürdige des Spinozismus vonseiten der Herbart'schen Philosophie sehr oft dargethan ist, möge den Lesern einmal vorgeführt werden, wie jemand von einem anderen Standpunkte ausgehend hinsichtlich der Beurtheilung des Spinozismus zu wesentlich denselben Ergebnissen als die Herbart'sche Philosophie gelangt. Wider Paulsen wird im Nachstehenden hauptsächlich Gutberlet das Wort führen. Derselbe bespricht nämlich in dem ‚Philosophischen Jahrbuch' Bd. VI. im 3. u. 4. Heft 1893 Paulsen's philosophisches System."

**2] Revue thomiste.** (Bimestrielle) Questions du temps présent. Paris, Lethielleux. 1893/94.

**I.,5/6. A. Janvier O. P., M. Taine (II.) p. 537.** Die Ansichten Taine's über Nothwendigkeit und Ursprung der Religion, Gottes Dasein und Vorsehung, Geistigkeit der Seele und Moral werden dargelegt. — **C. Douais, S. Augustin contre le manichéisme de son temps. (III.) p. 560.** Versöhnlicher und volksthümlicher Charakter von Augustin's

[1]) Ist mit diesem Jahre an die Stelle der ‚Zeitschrift für exacte Philosophie' von O. Flügel getreten.

antimanichäischer Polemik. — **D. Sertillanges O. P., L'inconnaissable selon M. Fouillée p. 577.** Das grosse „Unerkennbare", das Fouillée an Stelle Gottes gesetzt, existirt nach ihm sicher für uns, sein Dasein ist an sich möglich, kann aber nicht bewiesen werden. — **Th. Coconnier, Étranges phénomènes qui accompagnent l'hypuose (I.) p. 598.** Hypnotische Erscheinungen im visuellen Gebiet. — **A. Gardeil O. P., L'évolutionisme et les principes de S. Thomas (III.) p. 725.** Die Theorien Häckel's, H. Spencer's und E. v. Hartmann's werden dargelegt und mit denen ältererer Evolutionisten verglichen. — **A. Gardeil O. P., Note sur l'emploi du mot *ἐνέργεια* dans le 9e livre des metaphysiques p. 777.**

**II., 1—4. A. Montagne O. P., S. Thomas d'Aquin à Toulouse p. 4.** „Kurz die historischen Ereignisse in Erinnerung bringen, welche die ehrwürdigen Ueberreste des hl. Thomas nach Toulouse brachten, dann zeigen die zarte und erleuchtete Liebe, mit der es dieselben umgab", ist eine ganze Lobrede auf den englischen Lehrer. — **A. Gardeil O. P., L'évolutionisme et les principes de S. Thomas (IV.) p. 29.** — **Th. Coconnier, Étranges phénomènes qui accompagnent l'hypnose (II.) p. 66.** Wirkungen der Suggestion auf die anderen Sinne (ausser dem Gesicht) und die übrigen höheren Seelenvermögen. — **C. Douais, S. Augustin contre le manichéisme de son temps. (IV. V.) p. 205, 516.** Obwohl eine eiserne staatliche Gesetzgebung dem Manichäismus auf den Nacken drückte, ist doch die Polemik Augustin's gegen ihn eine durchaus noble und sachliche, wie zunächst aus seiner Kritik der manichäischen Metaphysik — Gott und dessen Natur, der Mensch, die Welt — hervorgeht. — **A. Janvier O. P., M. Taine** (fin) **387.** Wie kommt es, dass ein so energischer und edler Geist wie Taine nicht der Wahrheit des Christenthums sich hingab? Das Hinderniss bildete die Umgebung, in welcher er aufgewachsen, seine verkehrten Anschauungen von der christlichen Religion, Vorurtheile des Systems. — **Th. Coconnier O. P., Procès de l'hypnotisme. L'accusation. p. 496.** Betrachtet man den Hypnotismus — sagen seine Gegner, an deren Spitze Franco — in seiner Ursache, in seinen Wirkungen, in den ihn begleitenden Erscheinungen, so liegt dessen Immoralität, Verderblichkeit auf der Hand; auch diabolische Einflüsse lassen sich nicht leugnen. So die Ankläger.

# Miscellen und Nachrichten.

**Eine Beschränkung des zweiten Hauptsatzes der Wärmetheorie?** Der erste Hauptsatz der Clausius'schen Wärmetheorie besagt, dass die Umwandlung der Arbeit in Wärme und umgekehrt in einem bestimmten Werthverhältniss (mechanisches Wärmeäquivalent) steht, und somit ein Verlust oder ein Gewinn an Energie dabei niemals eintritt. Der zweite stellt fest, dass die Verwandlung von Wärme in Arbeit nur unter der Bedingung gleichzeitiger Verwandlung eines ferneren nicht in Arbeit verwandelten Betrags von Wärme aus dem Zustande höherer Temperatur in den einer niederen möglich ist. Wir brauchen zur Erzeugung von Arbeit durch Wärme ein Wärmegefäll von hoher zu niederer Temperatur, wie ja auch die Wasserkraft nur durch Fallen Arbeit leisten kann. Die Maschinentechnik und die Physik hat aus der Kenntniss dieses Satzes wesentliche Vortheile gezogen und so denselben vollauf bestätigt. Dagegen wird neuestens von den Meteorologen Einsprache gegen die Allgemeingültigkeit desselben erhoben: sie glauben, die Abnahme der Temperatur mit der Höhe der Luft lasse sich nur durch eine Lücke in jenem Satze erklären.

In einem Vortrage, den A. Schmidt „Ueber die Selbstmischung der atmosphärischen Luft" im Verein für vaterländische Naturkunde zu Stuttgart hielt, führt er diesen Gedanken eingehend aus. Um denselben besser zu verstehen, müssen wir die Ausdrucksweise von Clausius erst etwas genauer erklären. Alle Umwandlungen der Energie sind nach ihm entweder positive oder negative Verwandlungen: die Erzeugung von Arbeit durch Wärme ist eine negative, die von Wärme durch Arbeit eine positive Verwandlung. Die Ueberführung der Wärme aus kalten Körpern in warme ist negativ, von warmen zu kalten positiv. Die Erfahrung lehrt nun, dass von wärmeren zu kälteren Körpern die Wärme von selbst übergeht durch Leitung und Strahlung, von kälteren zu wärmeren Körpern kann aber nur Wärme übergeführt werden, wenn gleichzeitig eine äquivalente Verwandlung von Arbeit in Wärme stattfindet. Darum lautet der Satz des Clausius: „Uncompensirte Verwandlungen können nur positiv sein." Nämlich die negativen Verwandlungen erfolgen nur in Begleitung mindestens gleichwerthiger positiver, die positiven dagegen

auch ohne begleitende negative. Dagegen glaubt Schmidt eine grossartige uncompensirte negative Verwandlung in der Natur nachweisen zu können, indem er, mit Verwerfung aller bisherigen Versuche, die Abnahme der Wärme in den höheren Luftschichten unserer Atmosphäre zu erklären, mit den Meteorologen Mohn und Goldberg dieselbe in der Erdschwere suchen zu müssen glaubt. Er sagt:

„Die Versuche über Diffusion der Gase lassen an der Thatsache nicht zweifeln, dass die kleinsten Theilchen der Gase in rascher Bewegung begriffen sind. . . .

„Mittels der Vorstellungen der kinetischen Gastheorie, welche die kleinsten Theilchen der Gase mit elastischen Bällen vergleicht, die durcheinander fliegen, lassen sich alle Hauptgesetze der Zustandsänderung der Gase auf die mechanischen Gesetze des elastischen Stosses zurückführen. Die Wärme eines Gases erscheint bei dieser Vorstellungsweise als Energie der Bewegung der durcheinanderfliegenden kleinsten Theilchen, die Wärmeleitung innerhalb eines Gases ist nichts anderes als die Uebertragung der mittleren Bewegungsenergie eines Theiles des Gases, das sich am einen Orte befindet, auf einen anderen Theil an einem anderen Ort durch Vermittelung theils der elastischen Stösse, theils der Selbstmischung der durcheinanderfliegenden Molekel.

„Diese Vorstellungsweise über die Natur der Wärmebewegung der Gase ist nun geeignet, auch dem kindlichsten Verstande begreiflich zu machen, warum die atmosphärische Luft oben kälter sein muss als unten. Die Theilchen der Luft gleichen geworfenen Bällen, sie gehorchen dem Gesetze der Schwere, sie bewegen sich um so langsamer, je höher sie steigen; um so rascher, je länger sie fallen. Jedes Theilchen zwischen zwei Zusammenstössen mit seinen Nachbartheilchen folgt dem Zuge der Schwere, es beschreibt eine Parabel, es trifft das untere mit grösserer Geschwindigkeit, als die war, mit welcher es vom oberen abprallte und umgekehrt. Von Stufe zu Stufe nimmt gegen oben nothwendig die mittlere Bewegungsenergie der Theilchen ab, gegen unten zu, nach oben wird es kälter, nach unten wärmer.

„Der Satz, dass die Wärmeleitung eine Ausgleichung der Temperaturen verschiedener in Berührung befindlicher Körper herbeiführe, gilt für die Gase nur, falls die Wärmeleitung in horizontaler Richtung gemeint ist, in verticaler Richtung gilt er nicht, er ist durch einen anderen zu ersetzen. . . . .“

Wenn diese Erklärung der Temperaturabnahme der Luft nach oben die einzig richtige sein soll, so müsste offenbar die thatsächlich beobachtete Zunahme der Temperatur nach der Erdoberfläche hin in ihrem Maasse der Beschleunigung entsprechen, welche die Gastheilchen durch die Erdschwere erfahren. Dass diese Controle durch Rechnung und Beobachtung nicht ausführbar sei, gibt der Redner zu.

„Wer aber möchte es wagen, die statistische Berechnung durchzuführen, welche das wechselvolle Spiel der Stösse, die Verschiedenheit der molecularen Geschwindigkeiten, die Verschiedenheit der Richtungen der von den Molekülen beschriebenen Parabeln und dazu noch die Wechselwirkung verschiedener Gase berücksichtigte, um das Gesetz des Temperaturabfalles zahlenmässig festzustellen?“

Aber solange eine solche Feststellung fehlt, wird mit einer blosen Hypothese gegen ein sonst allgemein constatirtes Gesetz „operirt: gewiss ein wenig wissenschaftliches Verfahren. Doch hören wir nun den eigentlichen Nachweis dafür, „dass die Wärmebewegung der atmosphärischen Luft den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie in der That durchlöchert.“

„Wir denken uns einen senkrechten Cylinder mit Luft von überall gleicher Temperatur erfüllt, wir denken uns, um das Problem von der Frage nach der Höhe der Atmosphäre unabhängig zu machen, diesen Cylinder oben und unten geschlossen, die Wände für Wärme undurchdringlich, die Temperatur so hoch, dass die Zahl der Moleküle, deren Geschwindigkeit beim Aufsteigen Null werden könnte, verschwindend klein ist gegenüber der Gesammtzahl, und dass die parabolischen Bahnen selbst annähernd als geradlinig betrachtet werden dürfen. Wir denken uns, die Luft im Cylinder sei anfänglich von durchaus gleicher Temperatur und im Zustande des barometrischen Gleichgewichts. Eine hinreichende Zahl horizontaler Scheidewände möge zunächst die Mischung durch die Diffusionsbewegung verhindern. Was erfolgt nun, wenn wir die Scheidewände entfernen? Dem zweiten Hauptsatze gemäss müsste die Luft auch nach Wegnahme der Scheidewände in ihrem Zustande verharren, jeder Anlass zu einer positiven Verwandlung fehlt, die Luft befindet sich im s. g. Maximum der Entropie, im statischen Gleichgewicht des Druckes bei überall gleicher Temperatur.

„Die Vorstellungen der kinetischen Gastheorie gestatten aber diese Annahme nicht. Die Moleküle der oberen und unteren Schichten mischen sich, unten zeigt sich eine Vermehrung, oben eine Verminderung der durchschnittlichen Energie, so lange bis sehr annähernd das Temperaturgefäll von $1^0$ auf 71 *m* erreicht ist, der stationäre Bewegungszustand. Wärme geht so lange von den zuerst gleich warmen, dann kälteren oberen zu den wärmeren unteren Schichten, bis dieser Zustand eingetreten ist. Das ist eine negative Verwandlung. Zugleich findet eine zweite negative Verwandlung statt. Die wärmeren Schichten unten werden leichter, die oberen schwerer, der Schwerpunkt verlegt sich nach oben, auf Kosten der Gesammtwärme findet Verwandlung von Wärme in Arbeit statt, von einer begleitenden positiven Verwandlung ist nichts vorhanden.“

Clausius behauptet nicht, dass von kälteren Körpern überhaupt keine Wärme auf wärmere übertragen werden könne, sondern dass dies

nicht von selbst, wie der umgekehrte Process, erfolgt; wenn eine andere Kraft dazwischen kommt, ist es durchaus nicht unmöglich. In unserem Falle ist es ja thatsächlich die Schwere, welche also die von Clausius geforderte gleichwerthige Verwandlung von Arbeit in Wärme übernimmt.

Ferner macht Schmidt Voraussetzungen, die der Wirklichkeit nicht entsprechen. Dass die Wände des Cylinders für Wärme undurchdringlich seien, ist unmöglich, am wenigsten erfüllt es sich in dem Luftmeere, das fortwährend seine Wärme in den Luftraum zerstreut. Wenn die Zahl der Moleküle, denen die Erdschwere ihre Geschwindigkeit auf Null herabsetzt, auch noch so klein ist, im Laufe der Zeiten werden sie sich so summiren, dass die Wärmebewegung der Welt eine Einbusse erleidet.

Es wird ferner vorausgesetzt, dass die Gasmoleküle vollkommen elastisch seien; sind sie das nicht, so wird bei ihrem häufigen Zusammenstoss ihre lebendige Kraft vermindert, unter Umständen ganz vernichtet; und so geht in jedem Gas fortwährend lebendige Kraft verloren.

Nun gibt es aber in der Natur keine vollkommen elastischen Körper. Also ist die Annahme vollkommen elastischer Gasmoleküle und damit die vollkommene Erhaltung der Energie im Gasgewirre eine unzutreffende Voraussetzung. Es ist wahr, auch beim Zusammenstoss unvollkommen elastischer Körper geht keine Energie verloren, dieselbe setzt sich vielmehr in die Bewegung der kleinsten Theilchen, also in Wärmebewegung um. Wir stehen aber hier bei den letzten Theilchen selbst, welche ihre mechanische Energie nicht noch kleineren mittheilen können. Oder wenn die Moleküle ihre Bewegung den noch kleineren Atomen mittheilen, so gilt für diese dasselbe, was von den zusammenstossenden Molekülen: bei dem Zusammenstoss der letzten Theile muss, wenn auch vielleicht selten, Vernichtung von Bewegung eintreten. Die Elasticität dieser Theilchen lässt sich nämlich nicht durch Zurückschnellen von zusammengedrückten Massen wie bei den grösseren Körpern, sondern nur durch ihre Rotationsbewegung erklären. Wenn ein rotirendes Atom ein rotirendes trifft, so geht freilich nur dann Bewegung verloren, wenn sie gerade in centraler Richtung sich treffen. Dies wird aber verhältnissmässig selten eintreten, und darum entzieht sich diese Abnahme der Messung und Beobachtung. Meistens wird das eine Atom das andere seitlich treffen und damit seine Rotation beschleunigen. Die fortschreitende Bewegung wird in rotirende umgesetzt, und so die Energie erhalten. Aber wenn auch der erste Fall der Vernichtung sehr selten vorkommt, er muss vorkommen, und dies reicht hin, im Laufe der Zeiten alle Energie zu vernichten.

Damit ist freilich nicht auf Grund des Clausius'schen Satzes, sondern aus allgemeinen Gründen die Nothwendigkeit eines Weltstillstandes dargethan: aber gerade diesen hintanzuhalten war die Hauptabsicht unseres Redners, wie er am Schlusse ausdrücklich erklärt: „Dass aber alle posi-

tiven Verwandlungen in der Natur durch einen negativen Vorgang in einer Weltraumatmosphäre ihre Compensation finden, wird sich wohl nie streng beweisen lassen. Ein Gewinn ist es schon, wenn ein Satz, der durch seine Verallgemeinerung nicht verfehlen könnte, unserer menschlichen Weltanschauung einen pessimistischen Grundzug zu geben, auf den beschränkten Kreis seiner Gültigkeit eingegrenzt wird. Jeder gesunde Optimismus ruht doch auf dem uralten Grunde eines Monotheismus, dem die Kraft der Natur und die Gottheit gleichbedeutend war und der sich über die menschliche Vergänglichkeit mit dem Worte tröstete: ‚Du aber bleibst wie du bist und deine Jahre nehmen kein Ende'."

Diese wichtigen Fragen sind nicht nach Herzenswünschen und von ihnen eingegebenen vorgefassten Weltauffassungen zu entscheiden, sondern nach Thatsachen und Naturgesetzen. Wie aber der Redner dazu kommt, seine pantheistische Weltauffassung Monotheismus zu nennen, und für dieselbe sogar die hl. Worte der Schrift in Anspruch zu nehmen, ist schwer begreiflich.

Im übrigen erreicht der Vf. dieses sein Ziel nicht, wenn er auch wirklich eine Durchlöcherung des Clausius'schen Satzes exact nachweisen könnte. Denn dass der Satz auf weiten Gebieten volle Gültigkeit hat, ist allgemein anerkannt und wird von Schmidt nicht bestritten. Es reicht aber zum Weltstillstand hin, dass auch nur an einem Punkte des Naturgetriebes die Energie ihre Arbeitsleistungsfähigkeit verliert, oder dass Wärme ohne Anwendung neuer compensirender Energie nicht zurückverwandelt werden kann. Denn alle Glieder des ganzen Weltsystems stehen im innigsten Zusammenhange, alle Einzelsysteme greifen in einander, um das einheitliche grosse System herzustellen, welches wir das Weltall nennen. Eine jede Störung in dem einen System muss auch die anderen in Mitleidenschaft ziehen, zunächst die mit dem gestörten unmittelbar zusammenhängenden; dann im weiteren Verlaufe auch alle übrigen. Findet also ein Ausgleich der Bewegungs- und Temperaturdifferenzen auch nur in unserem Sonnensystem oder selbst nur auf einem Punkte unserer kleinen Erde statt, so muss die Ausgleichung immer weiter um sich greifen, und schliesslich ein allgemeiner Gleichgewichtszustand der Welt, und damit der Stillstand des Weltganges herbeigeführt werden.

**Das Gehirn von Helmholtz.** Um die eigentliche Todesursache möglichst genau anatomisch festzustellen, wurden auf Wunsch der Angehörigen die sterblichen Ueberreste von Helmholtz einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen. Virchow's Assistent, Dr. Hansemann, nahm im Beisein des Prof. Renvers, sowie der behandelnden Aerzte Kirchhoff und Bein die Section der Leiche vor. Der Befund am Gehirn des Verewigten entsprach den infolge der wiederholten Schlaganfälle mit Sicherheit zu erwartenden krankhaften Veränderungen. Es

zeigten sich nämlich an der linken Grosshirnhälfte tiefeingreifende Veränderungen in der Gehirnsubstanz, und zwar weit ausgedehnte Erweiterungsherde; dagegen war die rechte Gehirnhälfte von vollkommen normaler Beschaffenheit. Die ausserordentlich zahlreichen und ungemein entwickelten Gehirnwindungen, welche nach der allgemeinen, durch die vergleichende Physiologie bestätigten Annahme, das anatomische Wahrzeichen einer hohen Intelligenz bilden, erregten das lebhafteste Interesse aller bei der Untersuchung betheiligten Aerzte und Pathologen. Von dem Gehirn wurde sofort durch den rühmlichst bekannten Nachbildner anatomischer Präparate, Dr. Berliner, eine Wachsabformung bewerkstelligt, so dass die anatomische Beschaffenheit dieses ehedem so mächtigen Denkorgans der Nachwelt wird überliefert werden können. An mehreren anderen inneren Organen zeigten sich gleichfalls verschiedene krankhafte Veränderungen, allein sie haben bei Lebzeiten von Helmholtz keinerlei Krankheitserscheinungen veranlasst.[1])

**Die lichtempfindlichen Elemente der Netzhaut** sind, wie H. Müller schon vor 40 Jahren nachwies, die Stäbchen und Zapfen im gelben Fleck. Nach einer verbesserten Methode haben neuestens A. König und J. Zumft gefunden, dass die lichtempfindliche Schicht etwas dicker ist als die der Stäbchen und Zapfen. Ihre Dicke beträgt 0,0786 *mm*, während die letztere nur 0,05—0,06 dick ist. Als besonders interessantes Ergebniss ist aber zu bezeichnen, dass die verschiedenen Farben in verschiedener Tiefe der Schicht empfunden werden, am tiefsten die Farben mit grosser, am oberflächlichsten die mit kurzer Wellenlänge.

Dies Ergebniss stimmt nun sehr gut zu der Young-Helmholtz'schen Farbentheorie, welche drei verschiedene Grundelemente für Roth, Grün, Violet annimmt, steht dagegen im Widerspruch mit Hering's und Ebbinghaus' Theorie, welche für Roth und Grün einerseits, für Blau und Gelb andererseits je eine Sehsubstanz annimmt, und wohl auch mit der von Donders, Wundt und C. L. Franklin, welche allen Farben dieselbe Sehsubstanz zu Grunde legen. (Sitzungsbericht der Berliner Akademie vom 24. Mai 1894. Vgl. ‚Natur u. Off.' 1894. 11. H. S. 695 f.)

[1]) Aus Gaea. 1894. S. 766.

# Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie.

Von Dr. Freiherr von Hertling in München.

## I.

Vor einiger Zeit kam ein junger Italiener nach München, um dort im Auftrage seiner Regierung Studien über den gegenwärtigen Stand der Rechtsphilosophie in Deutschland anzustellen. Er besuchte mich öfters, um mir über den Fortgang seiner mit Umsicht und Sachkenntniss angestellten Studien zu berichten, und ich war so Zeuge der steigenden Verwunderung, die er über die Ergebnisse derselben empfand. Sie erschütterten, wenn auch zunächst nur an einem Punkte, die Vorstellung, welche man im Auslande vielfach heute noch von deutschem Wesen hegt. Man hält uns noch immer für das Volk der Denker und glaubt unsere Gelehrten mit Vorliebe in metaphysische Grübeleien versenkt. Wer mit den Strömungen vertraut ist, in welchen das Leben unserer Volksgenossen in der Gegenwart verläuft, weiss, wie grundlos dieses Vorurtheil ist. Das Resultat seiner auf einem besonderen Gebiete unternommenen Forschungen hätte mein italienischer Freund in drastischer Zuspitzung darin zusammenfassen können: diejenigen, welche als Vertreter der neuesten Rechtsphilosophie in Deutschland anzusehen seien, kämen darin überein, dass es — eine Rechtsphilosophie nicht gebe. In der That herrscht hier, und zwar nicht erst seit gestern, eine völlig positivistische Richtung. Ihren charakteristischen Ausdruck findet dieselbe in der stets wiederholten Behauptung, dass für eine wissenschaftliche Behandlung des Rechts ausschliesslich die geschichtliche Betrachtungsweise zulässig sei.

Fasst man dies letztere allein in's Auge, so könnte es scheinen, als habe bei der Behandlung juristischer Probleme nunmehr die von Savigny und Puchta begründete historische Rechtsschule ihren vollständigen Sieg erfochten, indem das, was jene gewollt und angeregt hatten, die Erforschung des Rechts im Zusammenhange mit dem

gesammten geschichtlichen Leben der Völker, durch die Detailarbeit ihrer Nachfolger zur Wirklichkeit geworden sei. Aber die Sache liegt doch in Wahrheit anders. Die Begründer der historischen Rechtsschule waren trotz ihrem Hinweis auf die geschichtliche Betrachtung und trotz ihrer Gegnerschaft gegen das alte Naturrecht himmelweit von der Denkweise des modernen Positivismus oder des damit gleichbedeutenden extremen Empirismus entfernt. Wenn sie sich abweisend verhielten gegen willkürliche Speculationen und die subjectiven Aufstellungen eines angeblichen Vernunftrechts, und statt dessen auf die genaue Erkenntniss des wirklich geltenden Rechts hindrängten, so lag ihnen doch eine Anschauung durchaus ferne, welche unter ausdrücklichem Verzicht auf den Besitz aller höheren Wahrheiten die Wissenschaft ausschliesslich in der Erkenntniss dessen, was jetzt ist oder einmal war, aufgehen lässt. Ihr Fehler war nur der, dass sie es unterliessen, zwischen den Lehrsätzen oder auch Glaubenssätzen, die sie in Betreff jener höheren Wahrheiten mitbrachten, und ihrer Auffassung vom Recht einen systematischen Zusammenhang herzustellen, dass sie also nicht der von ihnen mit Grund bekämpften irrigen und einseitigen Rechtsphilosophie eine berichtigte Rechtsphilosophie entgegensetzten. Stahl unternahm es, diese Lücke auszufüllen, aber bei aller Beachtung, die sein Vorgehen gefunden hat und noch heute findet, Schule hat er — in der Wissenschaft wenigstens — nicht gemacht.

Der geschichtliche Standpunkt, wie er heute proclamirt wird, hat eine andere Bedeutung, und er wurde auch gleich zu Anfang als ein neuer bezeichnet, was natürlich nicht ausschliesst, dass in der weiteren Entwickelung vielfältig alte Gedanken wiederkehren. In seiner Rectoratsrede vom Jahre 1877 versprach Binding eine erneute Erörterung des Problems der Strafe zu bringen im „Vertrauen zu der geänderten Methode, mit der wir — Merkel voran — das Problem zu bearbeiten angefangen haben. Wir steigen herunter aus den windigen Höhen des Naturrechts, das von der Willkür errichtet und von der Willkür täglich nach Belieben gemeistert wird, auf den Felsen der Wirklichkeit! Die Erfahrung ist nicht nur reicher als alle Phantasie, ihre Ergebnisse sind auch weit sicherer als die Folgerungen aus willkürlichen Hypothesen. Exacte Analyse des geltenden Rechts nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit: das ist der einzige Weg zur wahren Erkenntniss!“

Der hier als Bannerträger bezeichnete Professor A. Merkel

hatte seine Ansichten wenige Jahre vorher in einer Abhandlung: „Ueber das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur „positiven" Rechtswissenschaft und zum allgemeinen Theile derselben" in wünschenswerther Deutlichkeit vorgetragen.[1]) Hier wird als die „Hauptlehre des Jahrhunderts" die Ansicht bezeichnet, „dass die Schöpfungen der Natur (mit Einschluss von Recht, Staat und Kirche) gleichmässig in den Fluss der Geschichte gestellt seien und als ephemere, in jenem auftauchende und von ihm unendlichen Metamorphosen unterworfene Bildungen betrachtet sein wollen." [2]) Diese „historische Ansicht" des Rechtslebens müsse auch für die Rechtsphilosophie die maasgebende sein.

Worin des näheren die Aufgabe der letzteren gesehen werden soll, lässt am deutlichsten der Hinweis auf die längst in Kraft stehende Uebung erkennen, in den juristischen Partialdisciplinen einen sogenannten allgemeinen Theil an die Spitze zu stellen. Hier pflegt man im Strafrecht das allgemeine Wesen der Verbrechen und der Strafen und den zwischen beiden bestehenden Zusammenhang, sodann das Erforderliche über Strafzumessungsgründe, Verjährung und Aehnliches zur Erörterung zu bringen, im Privatrecht ebenso den Begriff des Vertrags, des Rechtsgeschäfts, der juristischen Thatsache, der Klage usw., und den Zusammenhang zwischen Klage und Rechtsgeschäft. Das Bedürfniss der Wissenschaft verlangt nun aber, nicht bei den gesonderten Disciplinen stehen zu bleiben. Der Tendenz fortschreitender Ausbreitung des Wissens geht die Tendenz fortschreitender Concentration zur Seite; wir wollen den Zusammenhang der bisher getrennt betrachteten Gebiete unter einander erkennen. Dem allgemeinen Theil der Partialdisciplinen entspricht auf einer höheren Stufe wissenschaftlicher Entwickelung ein die sämmtlichen Disciplinen zur Einheit verbindender allgemeiner Theil der gesammten Rechtswissenschaft überhaupt. In ihm wird also die Erörterung nicht wie im allgemeinen Strafrecht bei dem Begriffe des Verbrechens stehen bleiben, sondern die Begriffe der Rechtsverletzung, der rechtlich verantwortlich machenden Handlung usw. an der Hand der gesammten Materialien der Jurisprudenz entwickeln. Im Zusammenhange damit wird sie von dem Begriffe der Strafe zu dem der „Rechtsfolgen des Unrechts" aufsteigen. Nicht minder gilt es hier, die Lehre von den Rechtsquellen mit Bezug auf die ganze Phänomenologie des Rechtslebens

[1]) Zeitschrift für d. Privat- und öffentl. Recht der Gegenwart. Bd. I. 1874. S. 1—10 u. S. 402—421. [2]) S. 5.

einer kritischen Prüfung zu unterziehen und „über die Lehre von den juristischen Personen im privatrechtlichen Sinne hinausgehend, Materialien für eine umfassende Lehre von den Rechtssubjecten zusammenzutragen.“ „Die wichtigste Aufgabe aber“, so hören wir, „wird sein, die zerstreuten Beiträge zur Darstellung einer Entwickelungsgeschichte des Rechts zusammenzufassen und, soweit sie dies gestatten, zu einer solchen Darstellung zu verarbeiten. Wenn der Criminalist sich vertraut gemacht hat mit der Entwickelung des Strafrechts bei verschiedenen Völkern und darin wiederkehrende Stufenfolgen, eine, wenn auch beschränkte Regelmässigkeit des Vorschreitens zu erkennen meint, wenn Aehnliches von den Vertretern anderer Theile unserer Wissenschaft gilt, so handelt es sich auf jenem allgemeinen Standpunkte darum, in dem auf dieser und auf jener Seite wahrgenommenen gesetzmässigen Zusammenhange Momente eines einheitlichen Processes zu erkennen.“ [1])

Nun wird man freilich fragen müssen, was denn an einem solchen allgemeineren oder allgemeinsten Theile der Rechtswissenschaft Philosophisches sei? Wir werden belehrt, dass die „philosophische Arbeit ein allgemeines Element der wissenschaftlichen Thätigkeit“ bildet, „welches in keinem Gebiete derselben sich zurückweisen oder ausscheiden lässt.“ Ihre Natur wird darin gefunden, dass sie „die Elemente bestimmt, auf welche die Erscheinungen eines betreffenden Gebietes zurückzuführen sind, und das allgemeine Verhalten dieser Elemente und ihrer Verbindungen zu einander feststellt.“ Demgemäss fällt die Frage, „ob das philosophische Element im Bereiche der Jurisprudenz Geltung habe, zusammen mit der anderen, ob dieselbe als Wissenschaft anzuerkennen sei?“ [2])

Damit ist die Rechtsphilosophie, wie man sie früher verstand, die Rechtsphilosophie im Sinne einer eigenen, der positiven Jurisprudenz gegenüberstehenden Wissenschaft beseitigt. Für eine solche gibt es „keinen vernünftigen Inhalt und kein Problem“ [3]), sie hat dem „aus dem Bedürfniss der Rechtsanwendung und Rechtsentwickelung hervorgegangenen allgemeinen Theil der Rechtswissenschaft“ Platz zu machen [4]), und auch die rein tautologische Bezeichnung der letzteren als positive ist zu vermeiden, da ja „das Moment der äusseren Geltung bereits im Begriffe des Rechts enthalten ist.“ [5]) Jene Rechtsphilosophie „alten Styl's“ war nicht hervorgewachsen „aus einer voraussetzungslosen Bearbeitung der in System gebrachten Begriffe selbst,

[1]) S. 7 ff. [2]) S. 6. [3]) S. 403. [4]) S. 406. [5]) S. 403.

sondern in ihren Grundlinien gegeben durch die Philosopheme, denen die betreffenden Autoren anhängen. Diese haben ihren festen Standort ausserhalb der Welt (hier der Jurisprudenz), die sie ordnen wollen . . . Aber das System, das so zu stande gekommen ist, wird sich stets als ein künstliches, wenn auch noch so genial erdachtes System ausweisen, das nur den Werth eines vorläufigen Behelfs in Anspruch nehmen kann." [1])

Noch ganz kürzlich hat Merkel dieses abweisende Urtheil wiederum zum Ausdrucke gebracht. Aus seiner Feder stammt der Abschnitt „Rechtsphilosophie" in dem auf Veranlassung der preussischen Unterrichtsverwaltung ausgearbeiteten und bei der Weltausstellung in Chicago vorgelegten Werke über die deutschen Universitäten. Er unterscheidet dort zwei Grundanschauungen, die positive und die idealistische, und sagt von der letzteren:

„Die ältere, aber sich noch behauptende idealistische Auffassung stellt der gesammten sogenannten positiven Rechtswissenschaft (mit Einschluss ihres allgemeinen Theils) die Rechtsphilosophie als eine zweite, von jener unabhängige und nach Gegenstand, Ziel und Methode von ihr verschiedene Wissenschaft gegenüber. Ihr zufolge handelt es sich hier nicht um das Wissen von dem, was ist, sondern von dem, was sein soll, und um Gewinnen dieses Wissens aus Quellen, welche ausserhalb der Forschungsgebiete jener positiven Jurisprudenz liegen. Man will ein System des Vernunftrechts oder auch des Naturrechts entwerfen, dem eine allgemeine Gültigkeit zukomme, und welchem diese Gültigkeit aus seiner eigenen logischen Beschaffenheit oder aus seinem Verhältniss zu gewissen unbedingten Vernunftforderungen oder zu der als unabänderlich vorausgesetzten Natur der menschlichen Individuen oder ihrer Coexistenzverhältnisse oder ihrer Verbände zufliesse."

Nachdem er die geschichtliche Bedeutung jener Versuche gewürdigt hat, ähnlich wie dies an anderer Stelle von ihm geschehen ist [2]), fasst er sein Urtheil dahin zusammen, dass der so verstandenen Rechtsphilosophie „ein wesentlich subjectiver Charakter innewohnt, und dass sie deshalb zu einer Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes sich nicht zu erheben vermag." [3]) Wissenschaftliche Bedeutung besitzt die Rechtsphilosophie nur dann, wenn sie sich unter Verzicht auf alle vermeintlich höheren Fragen mit der allgemeinen Rechtslehre in dem zuvor erörterten Sinne identificirt. Sie hat „lediglich die Aufgabe einer Ergänzung der juristischen Theilwissenschaften hinsichtlich der Gewinnung des Verständnisses und der geistigen Beherrschung des sogenannten positiven Rechts, und zwar einer Ergän-

[1]) S. 406 f. — [2]) Holtzendorff's Encyklopädie [5] 1890. S. 71. — [3]) Lexis, Die deutschen Universitäten. 1893. S. 406 f.

zung durch die Erforschung und logische Bearbeitung dessen, was den verschiedenen Theilen des Rechts gemeinsam ist, sowie der allgemeinen Gesetze ihrer Entwickelung. Indem sie so durch die Hervorkehrung der gemeinsamen Beziehungen aller Rechtsinstitute das durch jene vermittelte Wissen vervollständigt und zusammenfasst, gibt sie das Band ab, das jene Theilwissenschaften zu einem Ganzen verknüpft, und durch welches die eine Rechtswissenschaft zu stande kommt."[1])

## II.

Enge an Merkel schliesst sich Bergbohm an in seinem breitangelegten Werke „Jurisprudenz und Rechtsphilosophie", von welchem 1892 der erste Band erschienen ist. Was Merkel über die Gründe bemerkt hatte, weshalb die ältere, am Naturrecht in irgend einer Form festhaltende Rechtsphilosophie trotz aller Anstrengung es nicht zu wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen bringen konnte, wird hier als „haarscharf treffend" bezeichnet[2]), und Merkel selbst zu den ganz wenigen gerechnet — ausser ihm wird nur der Russe N. Korkunow mit seinen Vorlesungen über die allgemeine Theorie des Rechts genannt —, welche sich ein klares Bild davon zu machen wüssten, in welcher Weise sich die Rechtswissenschaft mit Hilfe der berichtigten juristischen Grundbegriffe zu einem geordneten Ganzen, einem logisch gefügten System ausgestalten lasse.[3])

Das Buch von Bergbohm ist zu einem grossen Theile angefüllt mit Klagen über den gegenwärtigen Stand der juristischen Wissenschaft. Darüber steht mir kein Urtheil zu. Seine eigentliche Tendenz aber ist die Bekämpfung des Naturrechts in allen Formen und Gestalten. Hier bekundet der Vf. einen bemerkenswerthen Spürsinn. Er hält sich nicht etwa nur an die systematischen Darstellungen und die Schriften, die sich offen zum Naturrecht bekennen, er geht dem letzteren sozusagen bis in die entlegensten Schlupfwinkel nach und findet selbst bei vermeintlichen Gegnern die Spuren seines Einflusses. Der Werth, den sein Buch infolgedessen durch die an Vollständigkeit grenzenden litterarischen Angaben erhält, soll bereitwilligst anerkannt werden.

Mit dieser Tendenz ist die abweisende Stellung der gesammten älteren Rechtsphilosophie gegenüber von selbst gegeben. Denn wie

[1]) Holtzendorff's Encyklopädie [5] 1890, S. 89. [2]) A. a. O. S. 229. Anm. — [3]) S. 95 mit Anm.

verschieden die Systeme auch sein mögen, die Anerkennung eines aus der Natur oder der Vernunft sich ergebenden, im Unterschiede von dem positiven als natürlich zu bezeichnenden Rechts ist ihnen allen gemeinsam. Die unheilvollen Wirkungen der rationalistischen Naturrechtsdoctrin werden nach der Meinung des Vf.'s „erst künftig einmal, wenn auch die allerletzten speculativen Zuckungen von der Jurisprudenz überstanden worden sind, sich ganz übersehen und genau abschätzen lassen. Es sind nicht die gewöhnlichen Folgen eines auf flagrant unwahren Voraussetzungen beruhenden, aus lauter Phantasmen und Sophismen zusammengewebten, allem und jedem wissenschaftlichen Denken hohnsprechenden Gedankensystems, das seine fast unumschränkte Herrschaft auf seine wissenschaftliche Unwiderstehlichkeit zu gründen vorgab, während es dieselbe doch ausschliesslich der von ihm eröffneten Perspective in einen künftigen idealen Rechtszustand verdankte. Die Rechtsphilosophie wurde eben zum Agitationsmittel im grossartigen Maasstabe erniedrigt. Die unlösbaren Widersprüche, welche daraus entstanden, dass sie beständig nach einem in Zukunft zu realisirenden Rechtsideal schielte und doch für die höchste Form der Wissenschaft von einem bereits bestehenden Recht gelten wollte, mussten verdeckt werden. Aus diesem Bestreben erwuchs ein heilloser Unfug mit den der Rechtssprache behufs Bezeichnung erdichteter Begriffe entliehenen Wörtern und allgemach eine gefährliche Geschicklichkeit im Gebrauche halbwahrer Redensarten, deren wissenschaftliche Form über die Natur der Aufstellungen täuschte.“ [1])

Man sieht, mit starken Vorwürfen wird nicht gespart, das Buch ist voll davon. Bergbohm findet es auch ganz in der Ordnung, dass die überwiegende Mehrzahl der Juristen sich gegen die Rechtsphilosophie, wie sie in den Ausläufern der älteren Schulen in die Gegenwart hineinragt, ablehnend verhält [2]), aber darin unterscheidet er sich von ihnen, dass er keineswegs auf alle und jede Rechtsphilosophie verzichten will, vielmehr erscheint ihm das Bedürfniss einer solchen zweifellos. Die blose „Feststellung, Auslegung und Ordnung des gegebenen Rechtsstoffs“ genügt ihm nicht.

„So wenig die Menschheit jemals aufhören kann, nach Erkenntniss der tiefsten für sie noch erreichbaren Gründe aller Dinge und ihres Zusammenhanges zu streben, so wenig kann sich die Jurisprudenz auf der Höhe echter Wissenschaftlichkeit fühlen, wenn sie nicht die philosophische Durchdringung der Er-

[1]) A. a. O. S. 227 f. [2]) S. 7. S. 17.

gebnisse aller juristischen Einzelforschung und die Harmonisirung derselben mit den Errungenschaften aller übrigen Wissenschaften wenigstens ernstlich anstrebt. Wir müssen eine Philosophie des Rechts haben, und wenn die Philosophen uns nicht helfen wollen oder können, nun so bleibt uns Juristen eben nichts übrig, als so gut es geht auf eigene Hand über das Recht zu philosophiren.“ [1])

Auch meint Bergbohm, Anzeichen dafür zu erkennen, dass ein „neuer rechtsphilosophischer Geist sich zu regen beginnt.“ Er findet dieselben in den im Bereiche der juristischen Litteratur sich mehrenden Untersuchungen über juristische Grundbegriffe und solche Lehren, welche nicht einem Rechtstheil ausschliesslich, sondern der Rechtswissenschaft im allgemeinen angehören. Dieselben prätendiren in der Regel gar nicht, rechtsphilosophisch zu sein, ja ihre Urheber bemerken kaum, dass sie Rechtsphilosophie treiben, „daher sie auch fast gar nicht durch die noch umgehenden Schatten der verblichenen Philosophie-Systeme beeinflusst erscheinen.“ Hier also sind die „Ansätze zur Neubegründung eines Lehrgebäudes zu entdecken, das in sich die allgemeinsten Begriffe und Principien aller Theile der Rechtswissenschaft zu vereinigen und die Brücke aus der juristischen Fachwissenschaft zur Philosophie als der umfassenden Centralwissenschaft zu bilden berufen sein dürfte.“ Damit man die letzten Worte aber nicht so verstehe, als solle der Rechtswissenschaft die Philosophie dualistisch gegenübertreten, wird sogleich hinzugefügt: „Zum mindesten helfen sie allesammt vor- und mitarbeiten an der Aufgabe, den Juristen jenes kostbare Terrain, das die Philosophen anzubauen unterlassen, als erb und eigen zu gewinnen, damit die Jurisprudenz sich endlich aus eigener Kraft eine systematisch ausgestaltete Philosophie errichte, die sie ja gar nicht missen kann, ohne mit der Zeit in trostlose Anarchie zu verfallen.“ [2])

Durch eine so beschaffene Rechtsphilosophie sollen wir belehrt werden, „was das bereits bestehende Recht seinem innersten Wesen und letzten Grunde nach ist. Sie soll uns den Schlüssel zu all den Räthseln, welche die rechtlichen Phänomene enthalten, zu liefern versuchen. Weder hat sie zu lehren, wie man seine Handlungen einzurichten hat, worüber die Rechtsnormen selbst Auskunft geben; noch hat sie direct über die von einer Rechtsordnung, wenn sie wohlgefallen soll, zu erfüllenden Ansprüche aufzuklären, denn das ist Sache der Kritik und Politik. Sie lehrt uns im Grunde überhaupt

[1]) S. 7. vgl. S. 26. S. 33. — [2]) S. 17 f.

nichts Praktisches, sie ist etwas Theoretisches: sie ist das rein um des Wissens willen mittels abstracter Begriffe und aus diesen zusammengesetzter Urtheile zustande kommende Begreifen des Wie und Warum des Rechts dieser Menschenwelt im allgemeinen, durchgeführt bis an den Punkt, wo ehrliche Wissenschaft endlich *Ignoramus!* sprechen muss." [1])

Sehr klar ist dies eben nicht. Auch soll nach S. 105 erst die vom Vf. in Aussicht genommene zweite Abhandlung — der vorliegende 552 Seiten füllende Band bildet die erste — die Aufgabe der Philosophie des Rechts feststellen. Aus den bis jetzt gegebenen Andeutungen aber dürfte soviel hervorgehen, dass diese letztere nach Ziel und Methode völlig im Sinne Merkel's gedacht ist. Sie wird ausdrücklich als Philosophie des positiven Rechts bezeichnet [2]) und Philosophie überhaupt mit systematisch ausgestalteter Wissenschaft identificirt.[3]) Wenn sodann als einzig wissenschaftliche Methode angegeben wird: „einerseits stufenweise Abstraction und Generalisation aus festen Thatsachen empor zu den unmittelbaren Prämissen der Deduction, andererseits Verificirung hypothetischer Sätze rückwärts durch die ganze Stufenfolge der Abstractionen hinab bis auf rechtliche Thatsachen" [4]) — so haben wir dies natürlich ganz im Sinne des absoluten Empirismus zu verstehen, und jene „unmittelbaren Prämissen der Deduction" können nichts enthalten, was nicht bereits in den untersten Thatsachen, von denen die Deduction anhebt, enthalten wäre. „Um den Begriff dessen zu finden, was da ist, muss man von den Einzeldingen ausgehen, die da sind. Um also den Rechtsbegriff zu erfassen, darf man nur von dem Recht ausgehen, das wirklich ist. Auf empirielosem Wege wird man nimmer zum Begriff des Rechts gelangen. Habe ich nun eine provisorische Begriffsbestimmung aufgestellt, so muss ich die Richtigkeit derselben an dem prüfen, was sich vor meinen Augen zweifellos als Recht geltend macht und gegebenenfalls meine Hypothese dementsprechend modificiren. Die so für mich, also blos subjectiv, gültige Begriffsbestimmung wird zu einer objectiv gültigen . . . . ., wenn gegenüber meinen bestätigenden keine widersprechenden Thatsachen von Denjenigen angeführt werden können, auf deren zustimmendes Urtheil es mir ankommen muss." [5]) Dass mit den letzten Worten der Verzicht ausgesprochen ist, jemals zu einer wirklich objectiven, d. h.

[1]) S. 103. — [2]) S. 35. — [3]) S. 92. — [4]) S. 92. — [5]) S. 79.

schlechthin für Alle gültigen Wahrheit zu gelangen, soll einstweilen nur hervorgehoben werden, dass aber die vorgezeichnete Methode der Begriffsbildung sich im Kreise bewegt — denn wir sollen den Begriff an den Objecten und die Objecte an dem Begriffe messen — wird von dem Vf. ausdrücklich zugegeben. Aber er hält dies für einen jeder Begriffsbildung unvermeidlich anhaftenden Mangel, über den keine „erkenntnisstheoretischen Finessen" hinwegzuhelfen vermögen.[1])

Wenn es endlich unter den Juristen längst zum Gemeinplatz geworden ist, dass eine wissenschaftliche Behandlung des Rechts nur auf geschichtlichem Wege möglich sei, so führt Bergbohm aus, dass hiermit im Grunde nur wenig gesagt ist, und sich seit Savigny mit der Verkündung des geschichtlichen Standpunktes die verschiedenartigsten, im Sinne des Verfassers unwissenschaftlichen Theorien vertragen konnten. Was er dann aber des weiteren beibringt, um das Princip der echten historischen Rechtstheorie zu definiren[2]), das liegt nicht mehr auf dem Gebiete der Methode, sondern enthält eine sehr bestimmte materielle Voraussetzung, worauf an dieser Stelle nicht einzugehen ist.

## III.

Die neue Rechtsphilosophie — das geht aus den mitgetheilten Aeusserungen hervor — ist ganz und gar auf die Erfahrung zu begründen. Was über Ziel und Methode bemerkt wird, spricht das Bekenntniss des Empirismus aus, und auch das strenge Verbot fehlt nicht, welches uns verwehrt, die Grenzen des Erfahrbaren zu überschreiten und uns in subjectiven, jeden wissenschaftlichen Werthes baaren Begriffsdichtungen zu ergehen.

Nun gehört die Berufung auf die Erfahrung als die alleinige Quelle des Wissens zu den beliebtesten Schlagwörtern der Gegenwart, und sie pflegt ihre Wirkung um so weniger zu verfehlen, je seltener die Einsicht ist, welch' schwierige und verwickelte Fragen sich an den Namen der Erfahrung für den Kundigen anschliessen. Gilt es, die neue Rechtsphilosophie auf ihre Leistungsfähigkeit zu prüfen, so muss das Princip des Empirismus selbst auf seine Tragweite untersucht werden.

Wenn die Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntniss ist, so kann die Aufgabe der Wissenschaft nur darin bestehen, die That-

[1]) A. a. O. Anm. — [2]) S. 539 ff.

sachen der Erfahrung zu sammeln und zu ordnen. Diese Ordnung hinwiederum wird nur so geschehen können, dass wir unter dem Gesichtspunkte der Aehnlichkeit und Verschiedenheit die Thatsachen zusammenstellen und von einander sondern, dass wir sodann mit Hülfe der Abstraction das dem vielen Aehnlichen Gemeinsame in allgemeinen Begriffen zusammenfassen, und endlich das in den Begriffen Zusammengefasste in Urtheilen auseinanderlegen oder durch entsprechende Prädicate näher bestimmen. Der wissenschaftliche Fortschritt aber wird allein darin beruhen, dass wir, den Leitfaden der Aehnlichkeit immer weiter verfolgend, in der Abstraction höher und höher steigen und so zu immer umfassenderen Generalisationen gelangen. Indem wir sodann von den höchsten Allgemeinheiten ausgehen und rückwärts schreitend, dieselben bis in ihre letzten concreten Erscheinungsformen verfolgen, bringen wir uns den Zusammenhang zum Bewusstsein, der zwischen diesen letzteren besteht, erkennen wir in den Thatsachen der Erfahrung das sie verbindende Gesetz. Damit ist erschöpft, was die Wissenschaft leisten kann, aber auch die grosse Aufgabe umschrieben, die sie zu erfüllen hat.

Ich untersuche an dieser Stelle noch nicht, ob wirklich keine weiteren Fragen zurückbleiben, und das, was der Empirismus hier verspricht, den Wissenstrieb des menschlichen Geistes zu befriedigen imstande ist. Wichtiger ist zunächst das andere, ob er mit seinen Mitteln das Versprochene auch zu leisten vermag.

Eine genauere Untersuchung ergibt, dass die Verwirklichung jenes Programmes gar nicht möglich ist ohne die Hinzunahme einer ganzen Menge von Voraussetzungen.

Ist die Erfahrung wirklich die einzige Quelle des Wissens, so ist sogleich daran zu erinnern, dass der Einzelne seine Erfahrungen ausschliesslich für sich macht. Thatsachen der Erfahrung sind unmittelbar gegeben nur als Erlebnisse des Erfahrenden. Was andere erfahren, können sie mir durch Worte und Zeichen mitzutheilen suchen, aber nur der in mir durch jene Worte und Zeichen hervorgerufene Eindruck, nicht das dadurch Bezeichnete wird von mir erfahren, aus mir selbst muss ich irgendwie den bezeichneten Inhalt hinzufügen. Das tägliche Leben nimmt daran keinen Anstoss, oder vielmehr die Schule des Lebens lehrt uns an den auf diesem Wege gewonnenen Kenntnissen praktische Kritik üben. Das Sprüchwort sagt, dass wir durch Schaden klug werden. So hat es denn auch einen guten Sinn, wenn wir uns im Leben auf die Erfahrung berufen und sie als

die beste Lehrmeisterin verehren. Etwas anderes aber ist es, wenn es sich um eine Grundfrage der wissenschaftlichen Methode handelt. Die erkenntnisstheoretische Reflexion darf die Menge der Voraussetzungen und die zahlreichen Operationen des Denkens nicht übersehen, welche der Fortschritt von den eigenen Erlebnissen des einzelnen Subjects zu dem Begriffe der, eigene und fremde Erlebnisse als gleichwerthige Grössen unter sich befassenden Erfahrung einschliesst. In demselben ist eingeschlossen, dass es eine Vielheit coëxistirender wie zeitlich aufeinanderfolgender erfahrender Subjecte gibt, dass diese sämmtlich, was das Zustandekommen der Erfahrungen nach der subjectiven Seite betrifft, gleichartig organisirt sind, dass zwischen dieser Organisation und den Bedingungen, an welche noch ausserdem das Zustandekommen der Erfahrung geknüpft ist, eine feste Beziehung besteht, so dass bei der Wiederkehr der gleichen Bedingungen — sie mögen der Kürze halber die äusseren heissen — in den erfahrenden Subjecten die gleichen Bewusstseinsvorgänge direct hervorgerufen werden, und dass endlich innerhalb jener äusseren Bedingungen selbst ein bestimmter Zusammenhang, Ordnung und Regelmässigkeit der Beziehungen stattfindet. Wie wäre die Chemie als empirische Wissenschaft möglich, wenn nicht die von den Chemikern untersuchten Stoffe immer wieder unter gleichen Bedingungen die gleichen Reactionen, das gleiche Verhalten gegen andere Stoffe wie gegen Wärme, Licht, Electricität zeigten? Wie wäre sie möglich, wenn nicht auch die beobachtenden Chemiker so geartet wären, dass dem Ablaufe der äusseren Bedingungen in ihnen der gleiche Ablauf innerer Eindrücke entspräche? Erst die Anerkennung dieser Vielheit fester Beziehungsreihen sichert die Grundlage, auf welcher das naturwissenschaftliche Verfahren seine einzelnen ergebnissreichen Untersuchungen anstellt. Dass es nicht die unmittelbare Erfahrung ist, welche uns jene Anerkennung abnöthigt, braucht nicht erst ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Aber der Empirismus wendet vielleicht ein, dass die Annahme eines geordneten Zusammenhanges der Dinge und der Ereignisse, welche jetzt allerdings für uns die Voraussetzung aller Wissenschaft bilde, in ihrem Ursprunge nur hypothethischer Art sei, dass sie also nur darum für uns gelte, weil sie bisher von allen wirklichen Erfahrungen bestätigt worden sei, und nur solange Geltung habe, als sie nicht durch widersprechende Erfahrungen zurückgewiesen werde. Die Frage selbst, die damit aufgeworfen wird, auf welchem Wege

wir in den Besitz jener grundlegenden Voraussetzung gelangen, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es ist auch nicht nöthig, denn was hier als die Meinung des Empirismus vorgebracht wird, führt in Wahrheit über den Empirismus hinaus. Es ist wiederum nicht die Erfahrung, welche über die Glaubwürdigkeit einer Hypothese entscheidet, sondern das zusammenfassende, die Erfahrungen controllirende Denken. Alle Hypothesenprüfung ruht auf dem Satze, dass aus Wahrem nur Wahres, aus Falschem aber sowohl Wahres als Falsches folgen könne. Jede aus einer Hypothese abgeleitete Consequenz, welche von den Thatsachen der Erfahrung bestätigt wird, und umgekehrt jede Erfahrungsthatsache, welche sich als eine nothwendige Folgerung aus der hypothetisch gesetzten Annahme erweisen lässt, verstärkt die Glaubwürdigkeit der letzteren, ohne doch zu einer absoluten Sicherheit zu führen, denn auch aus Falschem lässt sich unter Umständen Wahres ableiten. Eine einzige Thatsache dagegen, welche der Annahme widerstreitet, oder was auf dasselbe hinauskommt, eine einzige aus derselben mit logischer Nothwendigkeit abgeleitete Consequenz, welche die Prüfung an den Thatsachen als falsch herausstellt, widerlegt die Annahme, denn aus Wahrem kann niemals Falsches folgen.

Will man uns einreden, dass auch dieser Satz aus der Erfahrung gewonnen sei? Dann würde er lauten: bisher ist aus Wahrem immer nur Wahres, aus Falschem aber sowohl Wahres als Falsches unter dem Eindrucke logischer Consequenz abgeleitet worden, aber es ist nicht ausgeschlossen, dass der weitere Fortschritt der Erfahrung auch einmal ein gegentheiliges Verhalten an den Tag bringen könnte. Gilt der Satz nicht absolut, vor aller Erfahrung und für alle Erfahrung, müssen wir es als möglich zugeben, dass in logisch richtiger Ableitung aus Wahrem einmal Falsches folgen könne, so gibt es überhaupt keinen Unterschied von Wahr und Falsch, und die Zuverlässigkeit des Denkens hört auf. Dann ist uns nicht nur der Maasstab zerbrochen, an dem allein wir den Grad der Glaubwürdigkeit einer Hypothese prüfen könnten, es ist jeder Aufbau der Wissenschaft, ja jedes über die Erlebnisse des einzelnen Subjects hinausgehende Erkennen unmöglich gemacht

Damit ist einer der Punkte erreicht, an welchen sich immer wieder und allem aufgewendeten Scharfsinne zum Trotze die Unzulänglichkeit des extremen Empirismus herausstellt. Die Constatirung der sogenannten Erfahrungsthatsachen und sodann die Sammlung,

Sichtung und Ordnung derselben ist bedingt durch zahlreiche Operationen des Denkens und nicht schon gegeben durch die passive Aufnahme von Eindrücken oder das Innewerden von Bewusstseinszuständen. Unrichtige Operationen des Denkens führen zum Irrthum, richtige zu dem, was wir wahre Erkenntniss nennen. Ob aber eine Operation richtig oder unrichtig sei, darüber entscheidet allein das auf sich selbst zurückgewendete Denken. Nicht die Erfahrung, sondern das sich selbst bezeugende Denken liefert das oberste Kriterium der Wahrheit.

In der mehrfach angeführten Abhandlung gibt Merkel als Aufgabe der Rechtsphilosophie, wie er sie verstanden wissen will, oder des an die Stelle derselben zu setzenden allgemeinen Theils der Rechtswissenschaft auch dies an, dass sie „den Satz vom Widerspruch zu vertreten und Gewähr dafür zu bieten habe, dass das Identische in allen Gebieten derselben als identisch, das Verschiedene als verschieden behandelt werde.“ Bisher sei dies durchaus nicht überall der Fall gewesen.

„So finden wir als Civilisten das normgebende Princip des Rechts im Willen, während wir als Criminalisten ein ethisches Princip zum Ausgang nehmen. Vielleicht werden wir in ersterer Qualität demnächst den Nutzen an die Stelle des Willens setzen, aber als Criminalisten fortfahren, das Moment des Nutzens als unter der Dignität des Rechts stehend aus der Reihe der für die Functionen desselben bestimmenden Motive auszuscheiden. Andererseits beziehen wir diese Functionen als Criminalisten ausschliessend auf das staatliche Ganze, als Civilisten ebenso auf die einzelnen, während der einige Begriff des Rechts für einen derartig unvermittelten Gegensatz keinen Raum bietet. Als Civilisten halten wir im allgemeinen an der Ansicht fest, dass das Recht nur im Staate und durch den Staat entstehen könne, während wir als Kanonisten uns mit einem Rechte beschäftigen, welches der kirchlichen Gemeinschaft seine Existenz verdankt, und als Lehrer des Völkerrechts davon ausgehen, dass ein über die Staaten übergreifendes, sie zu blosen Organen seiner Verwirklichung und beziehungsweise zu Trägern von subjectiven Rechten und Pflichten herabsetzendes Recht sich bilden könne und gebildet habe.“ [1])

Die Stelle zeigt, dass der Chorführer der neuen empiristischen Rechtsphilosophie sich der Anerkennung nicht verschliessen kann, dass die logischen Gesetze und zuletzt das höchste unter ihnen, der Satz vom Widerspruch, maasgebend sind für den Aufbau der Wissenschaft. Der Satz vom Widerspruch aber ist keine Abstraction aus der aufsammelnden Erfahrung, auch nicht etwa die umfassendste, zu der unser generalisirendes Denken vorgedrungen ist. Er ist die

[1]) A. a. O. S. 10.

Grundvoraussetzung dieses letzteren und die unerlässliche Bedingung, um über den Traumzustand des blosen Innewerdens von Bewusstseinsvorgängen hinauszukommen. Es gäbe keine Analyse des Bewusstseinsinhaltes, kein Zusammenfassen und Unterscheiden der Merkmale, keine zwischen beziehbaren Punkten wirklich gesetzte Beziehung, wenn Dasselbe sein und zugleich auch nicht sein, wenn ein Prädicat von einem Subjecte gelten und das gleiche in der gleichen Beziehung auch nicht gelten könnte.

Die Consequenzen dieser Anerkennung aber führen weiter. Die Gesetze des Denkens sind in der Natur desselben begründet, durch die Reflexion werden sie uns als solche zum Bewusstsein gebracht. Dadurch sind wir in den Stand gesetzt, zu prüfen, ob die bestimmte einzelne Denkoperation diesen Gesetzen gemäss ist oder nicht. Hierin liegt für uns der Maasstab der Wahrheit und Gewissheit; es gibt keinen anderen, sobald wir über das unmittelbare Innewerden eines Thatsächlichen oder das intuitive Erfassen einer nothwendigen Beziehung hinausgehen. Wenn nun der Empirismus uns gebietet, im Bereiche der Erfahrung zu verbleiben, wenn er jede Ueberschreitung desselben als unwissenschaftlich brandmarkt und in den Bemühungen der Philosophie, zu den letzten Gründen der Dinge vorzudringen, nur willkürliche Gedankengebilde erblicken will, so fehlt hierzu jede Berechtigung. Bei Kant bildet das Verbot, die Grenze der Erfahrung zu überschreiten, ein nothwendiges Glied in der Kette des kritischen Idealismus; auf Seiten des Empirismus ist es ein bloser Machtspruch. Wo die Gesetze des Denkens uns über jene Grenze hinaustreiben, da liegt in der Nothwendigkeit die Gewähr des Zulässigen. Neben dem Axiom des Widerspruchs steht als zweites oberstes Axiom das der Causalität: Alles, was wird und geschieht, hat eine Ursache seines Werdens und Geschehens. Ein Geschehen ohne Ursache ist ein Ungedanke und darum, wie wir auf Grund des Zeugnisses unseres Denkens anerkennen müssen, unmöglich, ebenso unmöglich, wie dass zweimal zwei fünf, oder der Aussenwinkel des Dreiecks kleiner als die Summe der beiden inneren entgegengesetzten wäre.

Auf die Bedeutung, welche das Axiom der Causalität für den Aufbau unserer empirischen Weltansicht hat, indem es die Brücke bildet von den Bewusstseinszuständen des Subjects zu der Anerkennung der Welt der Dinge, auf seine Stellung in der Wissenschaft, für die es ganz ebenso die vorwärts drängende Kraft wie das unerschütterliche Fundament bildet, kann hier nicht des näheren einge-

gangen werden. Nur darauf ist mit allem Nachdrucke hinzuweisen, dass das gleiche Axiom der Causalität uns nöthigt, die Gesammtheit der Weltprocesse an eine einheitliche Ursache anzuknüpfen und die Folgerungen zu ziehen, welche die Anerkennung derselben einschliesst. Dass wir damit die Grenze der Erfahrung überschreiten, ist sicher, dass wir dabei zugleich den Boden des wissenschaftlichen Denkens verliessen, ist ein Vorurtheil, bei dem die grosse Zahl der Vertreter den Mangel der Begründung nicht zu ersetzen vermag.

## IV.

Im Vorangehenden sollte darauf hingewiesen werden, dass der Versuch, die neue Rechtsphilosophie auf empiristischer Grundlage aufzubauen, von jenen Einwendungen getroffen werde, welche den Empirismus überhaupt treffen, sofern das Princip desselben bis zum Ende ausgedacht, und nicht ein bloses Schlagwort ausgesprochen wird.

Aber die besondere Beschaffenheit des Rechtsgebiets und das charakteristischeste Merkmal der dasselbe ausmachenden Erscheinungen erhebt in noch weit nachdrücklicherer Weise Einsprache gegen einen solchen Versuch. In scharfsinniger Weise ist dies vor einigen Jahren von Stammler zur Geltung gebracht worden in seiner Abhandlung: „Ueber die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie.“ [1])

Die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie besteht nach Stammler „in der Verallgemeinerung von geschichtlichen Vorgängen, die sich bei rechtlichen Neubildungen beobachten lassen; verbunden bei den Neueren mit der bewussten Forderung, dass dieses ausschliesslich das zutreffende Vorgehen für philosophische Erwägungen in Dingen des Rechtes sei.“ [2]) Es ist dieselbe, die zuvor unter dem Namen der empiristischen untersucht wurde, angewandt auf das Rechtsgebiet. Das Recht, das in zeitlich-räumliche Erscheinung getreten ist, soll in möglichster Vollständigkeit festgestellt, und das so gewonnene Material mit Hülfe fortschreitender Verallgemeinerung einer systematischen Ordnung unterworfen werden. Stammler verweist nun auf zwei Probleme im Sinne von „Zweifelsfragen allgemeiner Art, zu deren Aufwerfung der Jurist im Nachdenken über eine bestimmte Rechtsordnung von selbst getrieben wird, ohne dass er sie doch aus der Erkenntniss seines besonderen Rechts oder irgend

[1]) Festgabe zu B. Windscheid's fünfzigjährigem Doctorjubiläum, Halle 1889. — [2]) A. a. O. S. 8.

eines anderen beantworten könnte.“ Von diesen beiden interessirt in dem hier erfolgten Zusammenhang hauptsächlich das erste; es ist die Frage, ob dasjenige, was Recht ist, auch Recht sein sollte?[1])

Die Frage wäre „als inept abzuweisen“, wenn wir anzunehmen hätten, dass diejenigen Factoren, welche thatsächlich die Rechtsbildung bestimmen, nothwendig wirkende wären.[2]) Von dem, was so ist, wie es ist, weil es so sein muss und nicht anders sein kann, haben wir nicht zu fragen, ob es so sein sollte. Nun ist ja die Behauptung oftmals ausgesprochen worden, dass nicht nur die Vorgänge der Natur, sondern auch die Thatsachen und Begebenheiten der Menschengeschichte unter dem Gesetze der strengen Nothwendigkeit ständen, und demgemäss auch das, worin sich specifisch menschliches Wesen offenbart, Wissenschaft und Kunst, Religion, Sitte und Recht nur Producte eines nothwendigen Entwickelungsprocesses seien. Auf die Erfahrung aber kann sich natürlich diese Behauptung nicht berufen, denn die Erfahrung weiss überall nur von einem thatsächlichen, niemals von einem nothwendigen Geschehen. Stammler bemerkt ganz richtig[3]): „Wenn die Bedingungen, unter denen Recht steht, als nothwendig geltende aufgewiesen werden sollen, so muss man über die Aufzählung der äusseren Merkmale geschichtlicher Rechtsbildung hinausgehen.“ Allerdings lehnt er sich an die Lehrmeinungen des Kantischen Kriticismus an, aber es bedarf dieser Stützen gar nicht.

Wenn die Naturwissenschaft nicht bei der vollständigen Aufzählung der ein Ereigniss begleitenden Umstände stehen bleibt, wenn sie die Ursache oder die Gesammtheit der Bedingungen feststellen will, von denen jedesmal das Auftreten wie die Beschaffenheit eines Ereignisses abhängt, so ist nicht nur die Methode, deren sie sich dabei bedient, himmelweit entfernt von einer blosen Beschreibung des Erfahrenen und vielmehr durchaus getragen von logischen Denkoperationen, sondern sie steht zugleich auf einer ganz bestimmten materiellen Voraussetzung. Sie denkt sich die in der Natur wirksamen Factoren zu einem geordneten System, einem umfassenden Mechanismus verknüpft, so zwar, dass bei dem Eintreten bestimmter Bedingungen jedesmal bestimmte Wirkungen eintreten, und wir daher mit vollkommener Zuversicht von den einen auf die anderen schliessen können. Das ist keineswegs selbstverständlich. Noch in der zweiten Hälfte

[1]) S. 12 ff. — [2]) S. 17. — [3]) S. 51.

des siebenzehnten Jahrhunderts vertrat der berühmte englische Chemiker Robert Boyle die Auffassung, wie ein menschlicher Techniker die Bewegung eines Uhrwerks mittels eines Gewichtes, aber auch auf anderem Wege bewirken, wie er die Kugel mittels comprimirter Luft oder durch die Gewalt des Pulvers aus dem Geschützrohr herausschleudern könne, so könnten auch in der Natur die gleichen Wirkungen von mannigfachen und unter sich verschiedenen Ursachen hervorgebracht werden. Daher sei es für uns schwer, wenn nicht unmöglich, im gegebenen Falle mit Sicherheit zu bestimmen, welchen von den verschiedenen ihr zu Gebote stehenden Wegen die Natur wirklich eingeschlagen habe.[1]) Wenn wir heute entgegengesetzter Meinung sind, und demgemäss jedesmal unser Ziel ist, aus gegebenen Bedingungen die Wirkungen sicher vorauszuberechnen, und ebenso umgekehrt aus gegebenen Wirkungen die hervortreibenden Bedingungen zweifellos zu erschliessen, so bildet nicht die Erfahrung unsere Stütze, sondern die Anschauung, die uns leitet, gehört zu den theoretischen Voraussetzungen, auf Grund deren wir das Verständniss der Erfahrungsthatsachen anstreben. Ihre Rechtfertigung aber kann nur von ganz anderen Ausgangspunkten her unternommen werden.

Und noch ein Weiteres ist anzumerken. Wir betrachten die in dem Naturmechanismus wirksame Causalität als eine nothwendige, sodass die Wirkungen bei dem Eintreten der Totalität der Bedingungen gar nicht ausbleiben können. Aber ein theoretischer Vorbehalt ist dabei zu machen. Sie können nicht ausbleiben in Consequenz der einmal bestehenden Natureinrichtung. Die Nothwendigkeit der Naturcausalität ist keine innerliche und absolute, sie ist nur eine abgeleitete, die nothwendige Folge eines gegebenen Thatbestandes.

Nun aber vergegenwärtige man sich den Abstand zwischen den Resultaten, deren sich die mechanische Naturerklärung auf ihrem Gebiete rühmen kann, und dem, was eine zur Vollendung gebrachte historisch-kritische Methode im Bereiche der Geschichte zu leisten imstande ist. Die letztere vermag wohl zuverlässig festzustellen, was in der Vergangenheit geschehen ist, sie kann, indem sie das, was damals geschah, nach Analogie der auch heute noch das Menschenleben bewegenden Vorkommnisse zu deuten unternimmt, eine mehr oder minder wahrscheinliche Erklärung zu geben versuchen, aber

[1]) Vgl. Hertling, Locke und die Schule von Cambridge. S. 212.

von einer Aufdeckung causaler Zusammenhänge im Sinne der Naturwissenschaft kann gar keine Rede sein, dafür gebricht es ihr an allen Mitteln.

Die Sache liegt demnach so, dass wir, selbst wenn in Wirklichkeit die Rechtsbildung von nothwendig wirkenden Factoren bedingt wäre, zu einer wissenschaftlichen Erkenntniss derselben trotzdem nicht gelangen könnten. Und auf was für Gründe sollte sich die Annahme nothwendig wirkender Factoren stützen?

Für die von Stammler formulirte Frage bleibt somit Raum frei. Dieselbe „begehrt nach einem objectiven Princip, das bei der Beurtheilung besonderen Rechtes als sichere Norm zum Grunde gelegt werden kann.“ [1]) Wenn gefragt wird, ob das, was geschichtlich als Recht aufgetreten ist, auch wirklich Recht sein sollte, so ist die Meinung, dass es einen Maasstab gebe, an dem sich zu bewähren habe, was auf den Namen des Rechts Anspruch erhebt. Woher gewinnen wir diesen Maasstab?

Auf zweifache Weise können die Vertreter der ausschliesslichen Berechtigung geschichtlicher Betrachtung die Frage zu beantworten suchen. Sie können den Maasstab für das, was Recht sein soll, entweder aus der Erkenntniss des bestehenden Rechts herleiten oder durch Erforschung anderer geschichtlicher Thatsachen zu gewinnen suchen. Auf den ersten Weg scheint Merkel zu verweisen in der öfter citirten Abhandlung.[2]) Dort wird die Meinung zurückgewiesen, als könne es Aufgabe einer besonderen Rechtsphilosophie sein, die Zielpunkte der Rechtsentwickelung aufzustellen. „Diese Zielpunkte“, wird behauptet, „liegen innerhalb der möglichen Entwickelung des Gegebenen. Welche Entwickelung möglich sei, darüber belehrt uns aber nur die Erforschung dieses Gegebenen; ebenso darüber, welche Richtung der möglichen Entwickelung zu befördern, welche zu bekämpfen sei. . . . Das ›Soll‹ ist daher nur eine Consequenz des Urtheils über das ›Ist‹ und kann daher nicht den Gegenstand einer Disciplin bilden, welche der Wissenschaft des ›Ist‹ selbständig gegenüber stände.“

Schon die ersten Sätze rufen den Widerspruch hervor. Die Erforschung des Gegebenen kann uns doch in Wahrheit nur darüber belehren, was sich wirklich entwickelt hat, nicht aber über das, was sich möglicherweise entwickeln konnte.

[1]) S. 15. — [2]) S. 418 f.; Stammler citirt dazu noch einen Aufsatz des gleichen Verfassers in den ‚Philos. Monatsheften‘ Bd. XXIV. (1887). S. 82.

Ein Vergleich soll uns sodann veranschaulichen, auf welche Weise wir aus der Erforschung der gegebenen Entwickelung den Maasstab zur Werthschätzung bestimmter Entwickelungsreihen oder einzelner Gebilde zu erkennen vermögen.

„Dem Mediciner entwickelt sich aus der Beobachtung des gesunden und kranken Menschen das Bild einer normalen Constitution und normaler Functionen des menschlichen Organismus, welches ihn krankhafte Bildungen und Processe als solche erkennen lässt, und welches ihm Zielpunkte und Gesichtspunkte für die den letzteren gegenüber zu entfaltende Thätigkeit abgibt. Dem Botaniker entwickelt sich ein Bild von den normalen Formen einer Pflanzenspecies, welches ihn verkrüppelte und unvollkommene Exemplare von normal gebildeten unterscheiden lässt usw. Ueberall führt uns die Beobachtung des Lebens dazu, uns die Formen zu entwerfen, welche der ungehemmten, unter günstigsten Bedingungen erfolgenden Entwickelung eines Complexes von Kräften entsprechen. Diese idealen Formen leiten uns bei unserem Urtheile über die jeweils gegebenen, zu deren Ausbildung diese Kräfte unter bestimmten Einflüssen und in einem bestimmten Momente gelangt sind. Sie bezeichnen uns zugleich je nach ihrer Bedeutung für ideale oder materielle Interessen ein erstrebenswerthes Ziel. Sind unsere sittlichen Interessen dabei im Spiel, so ist in der an uns ergehenden Aufforderung ein sittliches Sollen begründet."

Stammler wendet hiergegen an erster Stelle ein, der normale Organismus könne nicht durch Erfahrung aufgewiesen werden, sondern bestehe nur in der Idee, ein Einwand, der seine Bedeutung erst aus einer vorangegangenen Verständigung über den Ursprung und den Werth der mit dem Namen von Ideen zu bezeichnenden Gedankengebilde zu gewinnen hätte. Wichtiger und den eigentlichen Kern der Sache treffend ist dagegen das andere. Dabei sehe ich auch jetzt von der Färbung ab, welche die Versetzung mit Kantischen Elementen der Stammler'schen Ausführung verleiht. Der Stoff der juristischen Wissenschaft gehört seiner eigenen inneren Natur nach nicht unter das „Ist", sondern unter das „Soll". Wie immer man auch Ursprung, Beschaffenheit und Abgrenzung derselben näher bestimmen möge, gewiss ist doch, dass ein grosser Theil desselben sich als Normen für das Leben der Menschen neben einander und ihren Verkehr mit einander darstellt. In Bezug auf die Handlung des Gesetzgebers ist die erste Frage die nach dem Was; es kommt darauf an, den genauen Sinn der erlassenen Norm festzustellen. Demnächst mag sich die Wissenschaft angelegen sein lassen, zumal, wenn es sich um ein Ereigniss der Vergangenheit handelt, alle begleitenden Umstände, unter denen wir die Veranlassung und die treibenden Motive jener Handlung vermuthen dürfen, in annähernder Vollständigkeit aufzuzeigen. Aber damit begnügt sich das mensch-

liche Denken nicht. „Aus hundertfältigem Anlass steigt der Zweifel an dem thatsächlich Gewordenen auf.“ War der Gesetzgeber auch zu seiner Handlung berechtigt? Und gegenüber den einander widerstreitenden Interessen der Menschen, ist das, was er im Namen des Rechts vorschreibt, auch wirklich Recht? Stammler erinnert daran, dass zumal juristische Laien sich mit der blosen Verweisung auf das thatsächlich bestehende Recht nicht zufrieden geben, sondern Begründung verlangen, nicht minder an die vielfältige Kritik, welche Gesetzentwürfe sich müssen gefallen lassen.[1]) Aus dem allen gehe doch deutlich die Ueberzeugung hervor, dass das, was sich als Recht ausgibt, sich als Recht bewähren müsse. Die blose Feststellung, dass thatsächlich die und die Factoren beeinflussend aufgetreten sind, kann für die Berechtigung des Vorganges gar nichts ausmachen.[2])

Aber auch das führt nicht zum Ziel, wenn man im Sinne der zweiten unter den oben genannten Möglichkeiten[3]), über das Gebiet der Rechtswissenschaft hinausgreifend, jenen Maasstab in dem gesammten Geiste einer bestimmten geschichtlichen Periode finden will. Alsdann bleibt dasjenige, woran sich jedesmal das Recht als solches zu bewähren hat, das einem jeden Rechte vorschwebende Ideal, wie etwas Geschichtliches und durch historische Forschung Festzusetzendes, so auch etwas Relatives. Jedes Zeitalter hat sein besonderes Maas.

Als Vertreter dieser, übrigens recht verbreiteten Ansicht wird von Stammler insbesondere Dahn genannt, demnächst aber sehr zutreffend die Schwierigkeit der Aufgabe hervorgehoben, welche hier der Forschung gesteckt ist. Wie sollen die einzelnen Zeitalter abgegrenzt werden, damit es möglich wird, den Geist, der sie beseelt, oder das Ideal, das ihnen vorschwebt, mit Sicherheit herauszustellen? Gehört nicht dieses Ideal selbst jeweils zu den charakteristischen Zügen des Zeitalters, sodass vielmehr umgekehrt dieses nach jenem zu bestimmen wäre, wie es auch mit ihm wechselt? Wenn es sich aber des weiteren nicht um retrospective Betrachtung, sondern um die Beurtheilung der in der Gegenwart bestehenden Rechtsordnung handelt, so würde der Gesetzgeber zuzusehen haben, ob die letztere dem dermaligen relativen Rechtsideal entspricht; wenn nicht, so wäre es seine Pflicht, dieses Ideal zu verwirklichen. Aber wo liegt die Gewähr, dass das von ihm erfasste nun auch das richtige, das dem Zeitalter entsprechende Ideal ist? Die Factoren, mit denen die ältere

[1]) S. 60 f. — [2]) S. 17. — [3]) Oben S. 135.

historische Rechtsschule zu operiren pflegte, ein „nationales Rechtsbewusstsein", „rechtliche Volksüberzeugung", sind längst als unzureichende erkannt. „Ob das, was Recht ist, auch Rechtens sein sollte, — würde dann gemessen an dem, was ‚wir' für vernunftsgemäss hielten, obgleich wir dem gar keine objective Realität zuschrieben, sondern wüssten, dass es nur ein ausserdem unmaasgebliches subjectives Meinen unsererseits wäre." Mit Hülfe Kantischer Begriffe versucht endlich Stammler den Nachweis, dass die Vorstellung eines freien Gesetzgebers unter einem relativen Rechtsideal eine in sich widersprechende sei, weil dies letztere als wechselnd gleich allen Erscheinungen von empirischer Realität den Erfahrungsgesetzen unterworfen, eine Bestimmung durch dasselbe daher nur nach dem Causalgesetze möglich sei. Ich gehe darauf nicht ein.[1])

## V.

Am kürzesten ist das Verfahren, wenn man Fragen dieser Art im Namen der Wissenschaft einfach abweist. Stammler citirt einen Ausspruch von Merkel, wonach Fragen, welche über die nach den thatsächlichen Functionen hinausgehen, der Rechtswissenschaft ebenso fern liegen, „wie der Geographie die Frage, ob es einen vernünftigen Sinn habe, dass die Quellen des Rheines in den Alpen liegen."[2]) In seiner seitdem erschienenen Ausführung[3]) wirft Merkel der bisherigen Rechtsphilosophie vor, sie habe zwei Fragen nicht genügend auseinander gehalten, die nach dem wirklichen Recht, seinen thatsächlichen Grundlagen und seiner gesetzmässigen Wirkungsweise, und die nach dem seinsollenden Recht und dessen idealen Beziehungen. Die Sonderung derselben müsse daher von jeder künftigen Rechtsphilosophie gefordert werden und dazu, für den Fall, dass sie sich überhaupt mit dem seinsollenden Recht befasse, eine klare Auskunft über den Sinn der auf dieses letztere gerichteten Frage. Die Meinung sei irrig, dass dieselbe einen einfachen und bestimmten Sinn habe. Von einem Sollen könne man überhaupt nur reden mit Rücksicht auf die Gebote einer bestimmten Autorität, an welche Autorität aber bei der Frage nach dem seinsollenden Recht zu denken sei, sei weder von vornherein klar, noch stimmten die Voraussetzungen der Rechtsphilosophie in dieser Beziehung mit einander überein.

„Suchen wir aber aus dem Inhalte, welcher nach diesen Schriftstellern

[1]) A. a. O. S. 21 f., 23 ff., 25. — [2]) ‚Philos. Monatshefte' a. a. O. S. 82. — [3]) In Holtzendorff's Encyklopaedie (5) 1890, S. 89 ff.

das Recht haben soll, den Gesetzgeber zu erkennen, welcher sich in diesem Sollen ausspricht, so führt uns dies stets auf Factoren subjectiver Natur, für deren Aeusserungen eine objective Gültigkeit und allgemeine Verbindlichkeit nicht nachgewiesen werden kann. Als der gesuchte Gesetzgeber stellt sich hierbei stets die Empfindungsweise heraus, welche sich bei dem betreffenden Philosophen, seinem Zeitalter und Volke, seiner Gesellschaftsklasse und Partei und seiner Individualität und besonderen Lebenserfahrung gemäss geltend macht. Die hierher gehörigen Theorien sind im Grunde nur künstliche Versuche, das, was dieser Empfindungsweise des Einzelnen entspricht, als ein an sich und allgemein Gültiges und für die Menschheit Verbindliches zu erweisen. Wer sich die Geschichte dieser Theorien, ihr Verhältniss zu den jeweiligen geistigen Strömungen, zu den Zwistigkeiten und Parteiungen, Bedürfnissen und Hoffnungen einer gegebenen Gesellschaft, sowie das besondere Verhältniss der Schriftsteller zu jenen und ihre Persönlichkeit selbst unbefangen vergegenwärtigt, für den kann in dieser Richtung ein Zweifel nicht aufkommen."

Merkel geht nun natürlich nicht so weit, zu leugnen, dass in den Empfindungen der Einzelnen wie der Völker gemeinsame Elemente und in der geschichtlichen Entwickelung der letzteren eine gewisse Richtung zu erkennen seien, und er will auch zugeben, dass sich daraus ein Maasstab von allgemeiner Bedeutung entnehmen lasse. Aber derselbe ist „ein gegebener und sein Werth bleibt abhängig von der Empfindungsweise jeder neuen Generation". Er hat blos relative Bedeutung, während doch, wo jene Frage aufgeworfen wird, die Meinung ist, dass es einen absoluten Maasstab geben müsse. Während also Stammler der ausschliesslich geschichtlichen Betrachtungsweise vollkommen triftig entgegenhält, dass sie in sich nicht die Mittel besitze, diesen Maasstab zu finden, behauptet nunmehr Merkel vom Standpunkte seiner empiristischen Skepsis, dass ein solcher überhaupt nicht zu finden sei, und sich dieser Sachlage gegenüber nur der Verzicht auf die ganze Frage empfehle.

In anderer Weise sucht sich Bergbohm mit der Stammler'schen Untersuchung abzufinden, von der er bekennt, sie habe ihn „weidlich schwitzen machen."[1]) Die Auseinandersetzung, die übrigens nur als eine vorläufige gelten soll, läuft im wesentlichen darauf hinaus, im Hintergrunde der von Stammler an der Methode der historischen Rechtstheorie geübten Kritik lauere die Anerkennung des Naturrechts, was bei Bergbohm für sich allein schon die Bedeutung einer *ductio ad absurdum* hat. Was sodann speciell die erhobene Frage betrifft, ob das, was Recht ist, auch Recht sein sollte, so glaubt er ihr die Spitze abbrechen zu können durch die Unterscheidung zwischen

[1]) A. a. O. S. 141 ff.

„Güte des Rechts und specifisch rechtliche Verbindlichkeit des Rechts.“ Vom Standpunkte der realistischen Doctrin — die idealistische ist eben die des verpönten Naturrechts — muss „auch das niederträchtigste Gesetzrecht, sofern es nur formell correct erzeugt ist“, als verbindlich anerkannt werden. „Es ist, weil es heute Recht ist, heute zu respectiren — morgen mag man es abschaffen, wenn man Grund, Befugniss und Kraft dazu besitzt.“ Kein Zweifel also, „dass man das Recht verbessern kann und muss“. Daher ist nichts dagegen einzuwenden, „dass man einen Theil der Politik, sofern hierunter Maximen der Kunst, die gesellschaftliche Ordnung und Wohlfahrt zu erhalten und zu steigern, verstanden werden“, Rechtspolitik nenne, nur nicht Rechtswissenschaft und auch nicht Rechtsphilosophie. Da sonach die Politik in Bausch und Bogen aus dem Bereiche der Wissenschaft ausgeschlossen, und zum Ueberflusse auch noch nachdrücklich die Subjectivität der über Güte oder Verwerflichkeit eines bestehenden Rechts gefällten Urtheile betont wird[1]), so ist dieses Ergebniss im Grunde gleichbedeutend mit dem von Merkel geforderten Verzicht auf die Fragestellung. Eine wissenschaftliche Beantwortung derselben wäre ja nicht zu erhoffen.

Nun bin ich meinerseits freilich der Ansicht, dass jene Fragestellung, wie Stammler sie formulirt hat, mangelhaft ist und einigermaassen den Versuch begünstigt, sich ihrem Zwange zu entziehen. Wenn gefragt wird, ob das, was Recht ist, auch Recht sein sollte, so ist es keineswegs ein und derselbe Maasstab, welcher in jedem Einzelfalle zu Grunde gelegt wird. Dass die Sklaverei im klassischen Alterthum und sonst ein Bestandtheil des geltenden Rechtes war, steht fest, ebenso auch für uns, dass sie niemals Recht sein sollte. Unser verwerfendes Urtheil gründet sich auf die Würde der menschlichen Persönlichkeit. Wenn dagegen seit dem Ende der siebenziger Jahre im deutschen Reichstage wie in der Presse lebhafte Discussionen stattfanden über den Werth des sogenannten Haftpflichtgesetzes vom 7. Juni 1871 und dasselbe demnächst zu einem grossen Theile durch die Arbeiterversicherungs-Gesetzgebung ersetzt wurde, so handelte es sich auch hier um die Frage, ob ein bestehendes Recht Recht sein und bleiben solle, aber die Gründe, welche dafür oder dawider angeführt wurden, setzten sich aus weit verwickelteren Gedankenreihen zusammen. Ueber den Grundsatz, dass den bei gewerblichen

[1]) A. a. O. S. 144.

Arbeiten in bestimmten Betrieben Verunglückten ein Schadenersatz zutheil werden solle, war man einig; Streit war nur darüber, auf welchem Wege dies am sichersten und zweckmässigsten und am meisten unter Wahrung aller dabei in Betracht kommenden Interessen geschehen könne.

Bei jener Frage also wird man zunächst zu unterscheiden haben, ob sie sich auf den Zweck bezieht, den das Recht realisiren soll, oder auf die Mittel, d. h. auf die besondere Art und Weise, in welcher ein bestimmtes Recht oder eine nach Ort und Zeit bestimmte Gesetzgebung die Realisirung unternimmt. Nur in dem Falle, wo ein seinsollender Zweck ausschliesslich durch ein Mittel verwirklicht werden kann, ist das Sollen des letzteren zweifellos durch das des ersteren bestimmt. In weitaus den meisten Fällen aber, bei den verwickelten Aufgaben, welche der menschliche Verkehr und die einander widerstreitenden Interessen dem Rechte stellen, wird sich zur Erreichung des gleichen Zweckes eine Vielheit der Mittel darbieten. Alsdann mag man zwar die Forderung erheben, dass die Auswahl derselben den Forderungen der Gerechtigkeit entspreche, aber bei der Vielheit der dabei in Betracht kommenden Gesichtspunkte werden die Fälle wiederum die selteneren sein, in denen mit der Aufzeigung eines absolut Besten die Erfüllung jener Forderung gesichert ist. Vielmehr werden hier die wechselnden Anschauungen der Völker und Zeiten und die auseinandergehenden Meinungen der Einzelnen immer wieder ihren Einfluss geltend machen. Ja noch mehr. Jene Unterscheidung von Zweck und Mittel ist selbst nur eine relative. Dem als seinsollend gesetzten Zwecke gegenüber wiederholt sich die Frage, ob er auch wirklich sein solle, und warum er es solle. In der Regel wird er sich dann als bedingt erweisen durch einen anderen Zweck, demgegenüber er selbst wiederum nur Mittel, eines unter vielen möglichen ist. Der concreten Ausgestaltung dieses verzweigten Systems von Zwecken und Mitteln nachzugehen, ist Aufgabe der historischen Rechtswissenschaft; der Gedanke einer aprioristischen Construction desselben muss sich dagegen von vornherein als aussichtslos erweisen. Eine solche ist nur da möglich, wo sich die einzelnen Glieder in logischer Nothwendigkeit aneinander anreihen, nicht aber da, wo es die vielgestaltigen Factoren eines geschichtlichen Processes sind, welche diese Glieder zueinander gefügt haben.

Was Merkel und Bergbohm gegen das Bestreben einwenden, ein ideales Recht im Unterschiede von dem geschichtlich gewordenen

zu entwerfen, ist hiernach keineswegs unbegründet, wenn es auch alsbald wieder über das Ziel hinausschiesst. So bestimmt beispielsweise Ahrens das rationelle oder ideale Recht als „ein von menschlichen Satzungen unabhängiges und in denselben nur unvollkommen erscheinendes Recht", welches seinen Grund in einer höheren sittlichen Welt und Lebensordnung hat und als Richtschnur zur Beurtheilung und Fortbildung des bestehenden Rechts zu dienen bestimmt ist. Zunächst nur eine „vernünftige Rechtsforderung" muss es durch Sitte und Gesetz positiv werden, um zur Geltung zu gelangen. Die Aufgabe der Rechtsphilosophie soll nun eben darin liegen, das System dieses neben dem positiven hergehenden idealen Rechts aufzusuchen und zu entwickeln. Hiergegen gilt das oben Gesagte; bei der Lösung einer solchen Aufgabe kommt man über subjective Werthurtheile und willkürliche Begriffsconstructionen nicht hinaus. Merkel sagt ganz richtig: „Die Aufgabe der Philosophie ist nicht dahin zu bestimmen, dass sie der wirklichen Welt eine andere, von ihr construirte, gegenüber zu stellen habe. Vielmehr liegt ihr Ziel wie das der Wissenschaft überhaupt nur darin, die Welt wie sie ist zu begreifen." [1]) Nur ist zu bestreiten, dass dieses Begreifen auf dem von Merkel eingeschlagenen Wege erreicht werden könne. Weder gegenüber der Welt der Naturdinge, noch gegenüber der der geschichtlichen Erscheinungen führt er zum Ziel.

Der Mangel der Stammler'schen Fragestellung liegt darin, dass sie nicht genügend unterscheiden lehrt zwischen dem Sollen, welches seinen Maasstab von einem mehr oder minder relativen und subjectiven Ideal hernimmt, und dem andern, welches der Ausdruck der moralischen Verbindlichkeit ist. Auch Merkel freilich verwischt den Unterschied, wenn er die Meinung Stahl's über den Unterschied zwischen Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie dahin angibt [2]), dass die erstere „den Inhalt, welchen das Recht hat, für sich in Anspruch nahm", während „der Inhalt, welchen das Recht haben sollte", den Gegenstand der Rechtsphilosophie bildet. Stahl sagt nun aber in Wirklichkeit an der von Merkel selbst angeführten Stelle von der letzteren: „Ihr Kern ist aber unmöglich, wie man anzunehmen pflegt, die Ansicht über das Factische, wie das Recht entsteht; sondern nur die über das Ethische, welchen Inhalt es erhalten soll." Stahl denkt nicht daran, dem positiven Recht ein irgendwie

[1]) In der mehrerwähnten Abhandlung. S. 418. Vgl. 411 f. — [2]) A. a. O. S. 417.

ersonnenes ideales Recht gegenüberzustellen, ein grosser Theil seines Buches ist der Bekämpfung eines solchen Bestrebens gewidmet, vielmehr ist es das ethische Fundament alles Rechts überhaupt, dessen Erörterung er in jener Stelle der Rechtsphilosophie zuweist.

Die Frage ist hiernach so zu formuliren, wie die positivistische Rechtsphilosophie das allem Rechte zuletzt zu Grunde liegende ethische Sollen zu erklären vermöge, oder ob sie, weil hierzu schlechterdings nicht imstande, ohne dasselbe auszukommen vermeine? An dieser so formulirten Frage versuche ich zunächst Merkel's positive Leistung, die von ihm verfasste Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft (in der 5. Auflage von Holtzendorff's Encyklopädie) einer Prüfung zu unterziehen.

(Fortsetzung folgt.)

# Der Parsismus.

Von Prof. Dr. P. Schanz in Tübingen.

Parsismus (*Parsi-ism;* keilinschriftlich: *pârsa* = der Perser; vedisch: *prithuparçavah* = Parther u. Perser) heisst die Religion und Literatur der Parsen oder Gebern (pehlevi: *Gabrâ*), der Nachkommen der alten Perser und Iranier überhaupt, wie dieselbe in der späteren Pehlevi-Literatur dargestellt, aber schon im Avesta grundgelegt ist. Er ist die Entwickelung der Religion, welche die iranischen Völker nach ihrer Trennnng von den Indern bekannten. Die Iranier nahmen das Gebiet ein, welches sich von der Tigrisebene bis zum Indusgebiet, von den armenischen Bergen bis zum Hindukusch und vom kaspischen Meer bis zum persischen Golf erstreckte. Ihre einheitliche Religion begünstigte eine grössere Staatenbildung. Das älteste iranische Reich war das medische. Kyrus gründete das persische Reich der Achämeniden, welchem Alexander der Gr. ein Ende machte. Um 250 v. Chr. rissen die parthischen Arsaciden die Herrschaft an sich, und verloren sie erst 251 n. Chr. an die Sassaniden. Im Jahre 651 fiel Persien den Arabern anheim, welche den Parsismus durch den Islam verdrängten, wenn auch die alte Religion ihrerseits dem persischen Islam ein eigenthümliches Gepräge gab. Zersprengte Parsen hielten sich noch länger in Yezd, Kerman, Ormug, Herat. Gegenwärtig zählt man in Persien (Yezd und Kerman) etwa 5000. in Vorderindien mit dem Hauptsitz Bombay etwa 90000 Bekenner des Parsismus.

## 1. Quellen.

Die den iranischen Völkern gemeinsame ältere Religion kannte man bis in die neuere Zeit nur aus den Berichten der griechischen und römischen Schriftsteller, welche sich vorwiegend an das Aeussere,

den Cultus und die sonderbaren Gebräuche der Perso-Meder hielten. Selbst deren Nachkommen, die modernen Parsen, welche praktisch im wesentlichen an der Religion ihrer Ahnen festhielten, hatten das Verständniss der alten Religionsschriften verloren. Erst seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde das Abendland durch Anquetil-Duperron mit den alten kanonischen Schriften der Iranier bekannt. Dieselben wurden wiederholt herausgegeben von Burnouf, Brockhaus, Spiegel, M. Müller, und in die abendländischen Sprachen übersetzt durch Anquetil, Kleuker, Spiegel, Harlez, Darmesteter, Mills. Eine kritische Ausgabe wird gegenwärtig von Geldner besorgt. Dazu kamen in neuerer Zeit die Keilinschriften von Behistan und Persepolis, welche zuerst den Schlüssel für die Entzifferung der Keilinschriften überhaupt geliefert haben.

Die hl. Schriften der Iranier heissen Avesta (Text, Gesetz) und zerfallen in die drei Bücher des grossen Avesta: *Vendidad, Yasna, Vispered,* und in den kleinen Avesta *(Khorda-Avesta).* Der grosse Avesta diente als reiner Avesta, ohne Uebersetzung und Glossen *(Vendidad-Sade)* für die grosse öffentliche Liturgie, der kleine für die Privatandacht. Dieser enthält vorwiegend Loblieder *(Yast)* auf einzelne Götter. Mehr mythologischen Inhalts ist der spätere, aus der Sassanidenzeit stammende, eine Ergänzung des Avesta bildende Bundehesch, der in der mit semitischen Elementen versetzten (parthischen) Pehlevi- oder Huzwareschsprache der Sassanidenzeit geschrieben ist, während die Zendsprache des Avesta (Zend-Avesta = hl. Text mit autorisirter Uebersetzung) einen isolirt dastehenden, mit dem alten Sanskrit verwandten, aber selbständigen (oder blos dialektisch verschiedenen?) Zweig des arischen Sprachstammes darstellt. Die Achämenidenschriften sind hiervon nur dialektisch verschieden.

Die Frage über den Verfasser des Avesta sowie über Ort und Zeit seiner Entstehung sind wie viele andere über die alte iranische Religion noch nicht zu beantworten. Weil das Avesta in den Keilinschriften, welche bis zu Artaxerxes Ochus herabreichen, nicht erwähnt wird und bereits ein kleinlich ausgebildetes Ceremonialsystem enthält, glaubte man, seine Abfassung in die parthische Zeit verlegen zu müssen. Allein die Nichterwähnung spricht um so weniger für die Nichtexistenz, weil der feierliche Stil der Keilinschriften mit dem des Avesta oft fast wörtlich übereinstimmt. Die Analogie mit anderen Völkern, z. B. den Indern, Chinesen beweist, dass solche

liturgische Regeln schon früh und auch in einem grossen Reiche bestehen können, und dass Praxis und Theorie oft von einander abweichen. Die Keilinschriften enthalten zwar keine vollständige Darstellung der iranischen Religion, aber alles, was sie berichten, ist leicht mit dem Avesta (den Gatha's) vereinbar und zeigt, dass auch die altpersische Religion im grossen und ganzen zu demselben System gehörte. Die frische und lebendige Darstellung spricht nicht für die Neuheit des Systems, sondern nur für die grosse Bedeutung desselben im neuen persischen Reiche.

Die in alterthümlicher Sprache geschriebenen fünf Liedersammlungen (*Gâtha*) in den *Yasna* werden neuestens wieder in ein hohes Alterthum, bis in das 14. Jahrhundert hinauf verlegt. Sie bilden aber nicht nur das Wesen der alten Religion und das Centrum des Avesta, sondern enthalten auch bereits alle Hauptsätze des späteren Parsismus. Wenn die Uebereinstimmungen des Textes mit der Darstellung der Keilinschriften und des Herodot auf schriftlichen Vorlagen beruht, so fällt die Redaction in eine frühe Zeit. Sicher ist es, dass es bereits vor Alexander dem Gr. eine Sammlung der hl. Bücher gab, denn dieser liess sie verbrennen. Die Arsaciden begannen die zerstreuten Reste wieder zu sammeln. Ihre definitive Gestalt hat die Sammlung durch die Sassaniden, welche den Parsismus (Zoroastrismus, Mazdeismus) zur Staatsreligion erhoben haben, zwischen den Jahren 309—380 n. Chr. erhalten. Als ursprüngliche Heimath des Avesta muss aber Ost-Iran (Baktrien), nicht Medo-Persien angenommen werden, denn das Avesta betrachtet den äussersten Osten des iranischen Landes als Wiege der Menschheit und Geburtsland des Stifters der mazdeischen Religion. Persien und Medien scheinen ihm unbekannt zu sein.

Als Verfasser des Avesta bezeichnet die Tradition Zarathustra (= glänzend wie Gold?), den Zoroaster der Griechen. Da aber das Avesta ein Sammelwerk ist, so kann höchstens der älteste Theil ihm beigelegt werden. Dies sind die Gatha's, nach welchen Zarathustra sein Religionssystem unmittelbar von Gott erhalten hat. Zwar sind die Nachrichten über Zarathustra (Zarathust) unsicher und widersprechend. Allein er kann trotzdem nicht als eine mythische Persönlichkeit aufgefasst werden. Als iranische Quellen für seine Existenz sind die Gatha's und Vendidad Farg. 19 zu nennen. Wären an letzterer Stelle der Kampf Zarathustra's mit dem bösen Geist, das Gespräch mit Ahura-mazda über das Gesetz und die Flucht der

besiegten Daeva's auch die Einkleidung eines physikalischen Mythus (Gewittersturm, Sonne, Venus) vom Lichtgott und der Finsterniss, so würde selbst diese Form eine geschichtliche Person voraussetzen. Wohl wird Z. auch sonst im Avesta und Bundehesch verherrlicht, aber er wird doch als Prophet, als Typus der Schöpfung, der erste Priester, als Haupt der irdischen Schöpfung neben dem Haupte der himmlischen Schöpfung, Ahura-mazda, dargestellt. Die spätere Legende liegt in einer Biographie Z.'s aus dem 13. Jahrh. vor (Zerduscht-Nameh, in Uebersetzung bei Wilson, The parsi religion. Bombay 1843). In ihr wird das Leben des Propheten bis zur Bekehrung des Sha zu Balkh erzählt. Besonders stark ist der Streit desselben mit den Daeva's und den feindlichen Zauberern betont. Das Ziel der Offenbarung ist die Vertilgung der bösen Zauberer. Sodann wird von dem innigen Verkehr mit Gott berichtet. Gott lehrt ihn das herrliche Avesta, das Buch, welches das Verborgene der beiden Welten enthüllt, den Lauf der Sterne vorzeichnet, die Thüre der Wahrheit öffnet. Auch die griechische Ueberlieferung bezeugt (seit Ktesias) einstimmig die geschichtliche Existenz Zoroasters.

Nach Berosus soll er in Ragha, dem heutigen Rei, der alten Hauptstadt Mediens geboren sein. Damit stimmt die persische Tradition überein, obwohl das Avesta nach Baktrien weist. Von Raghe soll Z. in die baktrische Hauptstadt Balkh an den Hof des Königs Vischtaspa (Gusthasp) gekommen sein. Indem man diesen mit den griechischen Autoren, die übrigens zum Theil fabelhafte Angaben über die Zeit Z.'s machen, mit dem Achämeniden Hystaspis, Vater des Darius, verwechselte, weil dieser auch in den Keilinschriften Vischtaspa genannt wird, so versetzte man Z. in das 7. Jahrh. v. Chr. Diese Identificirung ist aber unzulässig. Die Avestaforschung weist viel weiter hinauf. Wahrscheinlich ist das 14. Jahrhundert anzunehmen (so Geldner). Spiegel[1]), Victor v. Strauss-Tornay u. a. wollen ihn wieder in die vorhistorische Zeit zurückversetzen. Lenormant spricht mit Burnouf und Oppert sogar für das 25. Jahrhundert. Die Achämeniden haben begreiflicherweise als Eroberer die alte Religion benutzt, um ihre Eroberungen auf die Gnade des Ahura-mazda zurückzuführen. Weder die Lebendigkeit ihres Glaubens noch die Nichterwähnung Z.'s können daher für das jüngere Alter geltend gemacht werden. Man muss vielmehr mit Harlez[2]) anerkennen, dass

[1]) S. Muséon 1887, 614 ff. — [2]) Avesta I, 11; zweifelhafter ‚Journal asiatique' XV,207 ff., XVI,105 ff.

die Existenz des Z. und das hohe Alter seines Werkes nicht mehr Gegenstand eines ernsten Zweifels sein können.

## II. Religionslehre.

Die hl. Bücher führen die iranische Religion unmittelbar auf eine dem Zarathustra von Ahura-mazda gewordene Offenbarung zurück. Es unterliegt auch keinem Zweifel, dass Z. nicht blos der Reformator einer alten, sondern der Stifter einer neuen Religion ist, sofern diese sich als eine festgegliederte Dogmatik oder als ein philosophisches System darbietet, das nicht aus einer Volksreligion herausgewachsen ist. Nichts desto weniger kann er nicht der Erfinder der iranischen Religion sein, sondern er hat die alte Religion unter dem Einfluss der veränderten Verhältnisse in die neuen Formen eines geschlossenen, eigenartigen und merkwürdigen Systems umgebildet. Die gemeinsamen Züge der persischen und indischen Religion, des Avesta und des Veda sind sehr zahlreich und um so auffallender, als sie gerade diesen beiden arischen Stämmen im Unterschiede von den übrigen Zweigen der indogermanischen Sprachenfamilie, die sich früher von dem indo-persischen Zweig abgelöst hatten, eigenthümlich sind. Die Heiligkeit des Feuers und des Opfertrankes *Soma-Haoma,* die Verehrung der Kuh, die Götternamen *Mitra-Mithra, Apam-Napat* (Sohn der Gewässer), *Yama-Yima* (erster Mensch und göttlicher Ahnherr), sowie die meisten Mythen sind ihnen gemeinsam. Beide haben eine analoge frühe Entwickeluug des priesterlichen Cultus und theilweise für den Zusammenhang der Welt, sowohl der Götter als der Natur und des Cultus, einen einheitlichen Begriff, die Ordnung *(rita, asha?).* Auch philologisch tritt die Uebereinstimmung hervor. Die Bezeichnungen für die Familienglieder haben die gleiche hohe Bedeutung, die zahlreichen Ausdrücke für Gedanke, Kenntniss usw. nehmen in den Veden und im Avesta eine hervorragende Stelle ein und beweisen, dass vor der Trennung beider Völker der Gedanke eine bemerkenswerthe Rolle im socialen oder Privatleben der gemeinsamen Ahnen gespielt hat.

Diesen Uebereinstimmungen stehen allerdings grosse Verschiedenheiten gegenüber, welche gegen die Ableitung der Begriffe des Avesta aus dem Veda sehr vorsichtig machen müssen.[1]) Daraus folgt, dass

[1]) Harlez. Des origines du Zoroastrisme in „Journal asiatique" [1878—80].

beide Religionen zwar aus einer gemeinsamen Quelle hervorgingen, sich aber selbständig entwickelt haben. Beide Völker waren schon geschieden, als Veda und Avesta geschrieben wurden. Die frühere Annahme, dass religiöse Zwistigkeiten eine plötzliche Scheidung herbeigeführt haben (Haug, Lenormant) hat sich nicht bestätigt. Es genügt zur Widerlegung derselben, dass *daêva* (= böser Geist) bei den Iraniern erst aufkommen konnte, als sie das vedische *deva* (= leuchtend, glänzend, himmlisch) nicht mehr verstanden und vielleicht von *dab, diw* (= betrügen) ableiteten. Freilich weiss man etwas Befriedigendes nicht an die Stelle jener Annahme zu setzen. Ein Gegensatz zu der polytheistischen Zersplitterung und pantheistischen Materialisirung des alten Monotheismus bei dem indischen Stamm konnte wohl die Veranlassung zur Trennung gegeben haben (Spiegel, Strauss-Tornay). Wahrscheinlich sind aber die Inder zuerst über den Hindukusch (oder aus Nord-Iran von den Ufern des Kaspischen Meeres) in das Fünfstromland hinabgezogen. Der principielle Gegensatz des Dualismus hat sich bei den Iraniern sicher später ausgebildet. Derselbe kann äusserlich seine Veranlassung in den scharfen geographischen und klimatischen Contrasten zwischen den iranischen Ländern und zwischen den arischen Iraniern und turanischen Medern und nördlichen Turaniern (Scythen) gehabt haben, wie das Avesta noch deutlich erkennen lässt, aber innerlich musste das Bedürfniss nach einer reineren Gotteserkenntniss und einer Erklärung der Welt mit ihren Uebeln wirksam sein. Und hiefür war ein Religionsstifter wie Z. nöthig, der sich zu jener höchsten Höhe religiöser Erkenntniss emporschwang, die überhaupt dem menschlichen Geiste ohne besondere göttliche Offenbarung möglich ist.

Aber selbst dieser wichtigste Theil seiner Lehre war nicht ohne alle Voraussetzung in der vorvedischen Religion. Die Arier haben nicht wie die Aegypter den täglichen und jährlichen Lauf der Sonne, noch mit den Babyloniern den Sterndienst zur Grundlage ihres Religionssystems gemacht, sondern sie haben die atmosphärischen Vorgänge personificirt. Der Kampf in der Natur wurde auf das moralische Gebiet übertragen und führte zum moralischen Dualismus. Bei den Indern ist derselbe weniger entwickelt, zeigt sich aber im Kampfe des Indra mit Vritra. Deshalb wird neuestens Indra-Vritra aus den Gegensätzen zwischen ruhiger Himmelsklarheit und überschwenglicher Regenfülle in den Uferlandschaften von Gilan und Mazanderan und auf den Höhen des Alburs abgeleitet. Bei den Iraniern verschwand

der Gewittersturm, wurde aber unter den genannten Einflüssen die Veranlassung zu einem neuen Religionssystem. Ohne Widerspruch blieb doch diese Lehre auch bei den Iraniern nicht. Es erhellt aus den Gatha's, dass es scharfe religiöse Kämpfe gab, und dass die Religion des Propheten erbitterte Gegner hatte. Ja, die Priester dieser Feinde tragen Namen, die in den vedischen Hymnen im günstigen Sinne vorkommen. Auch in den übrigen Theilen des Avesta (Vendidad, Yast) klingen solche religiöse Gegensätze nach und es leben die Bekenner der wahren Religion unter Feinden und Häretikern.

Darnach ist es wahrscheinlich, dass die volle Entwickelung der iranischen Religion nicht im Gegensatz zu den Indern, sondern im Gegensatz zu den Turaniern sich vollzog. Diese wurden beim Eindringen der Iranier aus ihren Wohnsitzen verdrängt, leisteten aber besonders in Medien heftigen Widerstand. „Von der Gegend des Nordens eilte Angromainyu, der Mörder, der Deva der Deva's herbei" (Vend. Farg. 19,1). In der Kanzlei der Achämeniden war die medische Sprache neben der persischen officiell berechtigt. Die medischen Magier (altpers. *magu*, ist nicht arisch; neupers. *mobed* von *magûpat* = Haupt der Magier; *dastûr mobed* = der gelehrte Priester) spielten eine hervorragende Rolle. Im Avesta heist Priester *Athrava* (Mann, Priester des Feuers). Der Widerstand der Medier gegen den Dualismus drang auch zu den Eroberern der iranischen Rasse und bewirkte eine Amalgamirung mit den religiösen Ideen der Eroberer, das System des Magismus, welcher lange bis in Persien selbst hinein das Schicksal des reinen Mazdeismus gefährdete. Ob die Verehrung der Elemente, die Behandlung der Todten und die Leichenaussetzung turanische Reste seien, lässt sich wohl vermuthen.

Auch der semitische Einfluss ist trotz der Nähe von Assyrien und Babylon unbedeutend. In der Lehre vom bösen Drachen und der Göttin Anahita und in den vielen Beschwörungen dürfte ein solcher vorliegen. Auch die Paradiese um die königlichen Paläste herum haben in Babylon ältere Vorgänge. Die abstracten Götter erinnern an semitische Gottheiten, und Zarathustra hat viele Aehnlichkeiten mit den Propheten. Im übrigen sind aber die Verschiedenheiten so gross, dass nicht nur jede Benutzung des alten Testamentes ausgeschlossen ist, sondern auch die selbständige Darstellung des ganzen Systems durch Zarathustra anerkannt werden muss, so viel auch der Monotheismus, die Schöpfung (aus Nichts?), der Prophetis-

mus und der moralische Dualismus Analogien zum Judaismus bieten. Iran und Babylon haben allein den Gegensatz zwischen Licht und Finsterniss principiell zur Erklärung des Universums verwendet.

Der Zoroastrismus, der „rechte Weg", wie die iranische Religion auch in den Keilinschriften genannt wird, ist der erste und einzige grossartige Versuch des menschlichen Geistes, den naturalistischen Polytheismus und Pantheismus zu überwinden, das Wesen der guten Götter von jeder feindlichen und bösen Beimischung vollkommen zu reinigen und im Vertrauen auf den Schutz und die Hilfe seiner guten Götter den bösen jede Art von Anbetung und Verehrung zu versagen und den Kampf gegen sie aufzunehmen. Von „Göttern" kann man im ursprünglichen System nur uneigentlich reden, denn die Grundlage ist monotheistisch. Die arischen Nebengötter sind zu Dämonen, *Indra* und *Siva* zu Dienern des Bösen geworden. Die guten Geister sind weder gleichewig mit Gott noch gleichmächtig. Auch das böse Princip steht nicht ganz ebenbürtig neben dem guten, so dass auch der Dualismus gemildert ist. Zwar sind die physischen Grundlagen ebensowenig als die Mythologie ganz beseitigt. Doch steht die geistige und moralische Seite durchaus im Vordergrund. Der Gegensatz des Geistes gegen die Materie, der Begriff der Schöpfung und die moralische Ordnung im engeren Sinne scheiden den Gott des Avesta von jedem Gott des Veda, auch von Varuna. Der Monotheismus herrscht vor in den Gatha's, der Dualismus im Vendidad, der Naturalismus im Yasna.

Der oberste Gott ist Ahura-mazda (weiser Herr, der grosse Wissenbesitzende), von den Abendländern (seit Plato) Ormuzd genannt und oft mit Zeus verwechselt. Er ist geistigen Wesens, denn nur vereinzelte Stellen erwähnen einen Leib, hat die himmlische und irdische Welt geschaffen und wohnt im obersten Himmel. Er ist der weise Gott der Ordnung (*asha*), durch welchen der Weltlauf im Stand gehalten wird, und die guten Geschöpfe, besonders die Menschen Glück und Segen erhalten. Seine Hauptwirksamkeit ist die Offenbarung des Gesetzes, das er dem Propheten mittheilt.

„Er ist es, welcher ganz am Anfang die Welt gedacht hat, welcher die Glückseligkeit in das himmlische Licht gesetzt hat. Die Welt gehört dem, welcher durch seine Erkenntniss die Heiligkeit *(asha)* und den ausgezeichneten Gedanken begründet hat. Du hast mit göttlicher Macht die beiden Welten (d. h. die geistige und materielle) erscheinen lassen und du bist immer der allgemeine Herr." [1]) „Ein grosser Gott ist Auramazda, welcher diese Erde schuf, welcher

[1]) Yasna, 31,7.

jenen Himmel schuf, welcher den Menschen schuf, welcher Annehmlichkeiten schuf für den Menschen, welcher den Darius zum Könige machte.“ [1])

Zugleich steht er an der Spitze der vollkommensten Geister, die er geschaffen hat, der *Ameshaspenta* (Amschaspand), der „unsterblichen Heiligen, Vermehrer“. In den Gatha's und in den Yeschts fehlt der Name. In den Gatha's sind sie noch abstracte theologische Begriffe. In den Keilinschriften ist keine Spur und kein einziger damit verwandter Name zu entdecken. Da aber Plutarch, dem wir die erste sichere Nachricht darüber verdanken, aus Theopomp schöpfte, so müssen die Ameshaspenta's doch in die Achämenidenzeit hinaufreichen. Es sind deren mit Ormuzd als dem ersten sieben. Ihre Namen kommen nicht blos als *nomina propria*, sondern auch als *appellativa* vor zur Bezeichnung abstracter Ideen und Functionen des göttlichen Wesens. Ja man ist jetzt fast allgemein der Ansicht, dass sie nur Personificationen der Eigenschaften und Boten Ahuramazda's sind. Die Namen lauten: 1) *Vohu-Mano* (Bohman) = die gute Gesinnung. 2) *Asha-Vahishta* (Ardebehesht) = die vollkommene Reinheit; Genius des Feuers. 3) *Khshathra-Vairya* (Shahrevar) = die vernünftige Herrschaft; Herr der Metalle. 4) *Spenta-Armaiti* (Spendarmat) = vollkommene Weisheit oder Frömmigkeit, Tochter Ahura's; physikalisch war sie die Erde, welche Yima als die Mutter von Vieh und Menschen anrief. 5) *Haurvatat* (Khordat) und 6) *Ameretat* (Amerdat) = Gesundheit und Unsterblichkeit; die Geister des Wassers und der Pflanzen, die Genien des Ueberflusses. Spiegel[2]) will hier einen semitischen Grundgedanken finden. Während sonst überall in den indogermanischen Religionen eine reiche Fülle mythologischer Gestalten sich finde, in denen die Freuden und Bedürfnisse des Volkes sich abspiegeln, müsse im Avesta die abstracte Gestalt auffallen, in der namentlich die *Amesha-spenta* und *Ahura-mazda* selbst gedacht sind, so abstract wie die semitischen Gottheiten. Dem steht aber der semitische Polytheismus und die semitischen Götterabbildungen entgegen. Die Abstraction und Vergeistigung ist das Werk Zoroaster's, nicht des Volksglaubens.

Aehnlich abstract ist die zweite Klasse der geschaffenen Geister, der (gewöhnlich 22) Jazata's (Ized), in den Inschriften Baga genannt, eigentlich die „Götter, Verehrungswürdigen.“ Der erste derselben

---

[1]) Keilinschrift des Darius. — [2]) Avesta II, CVII; vgl. auch Harlez, Lenormant.

ist Mithra, der allmählich eng mit Ahura verbunden wurde. Seine Begleiter sind Sraosha, der im Blitz erscheinende Genius des Lichtes und Beschützer der Verträge; Rashnu, Genius der Gerechtigkeit; Veretraghuma, Genius des Sieges; Vayu, Genius des Windes, der die Finsterniss zerstreut; Tistrya, glänzender Stern (Sirius) usw. Ormuzd, Mithra und Sraosha werden oft zusammen genannt. Dagegen stellt die dritte Klasse, die Fravashi (Ferverd), recht concrete niedere Geister dar. Sie waren ursprünglich wie die indischen Pitri, die römischen Manes, die nordischen Einhariar, die Seelen der Verstorbenen, gute, segnende Geister, welche die Menschen im Kampfe gegen die bösen Geister unterstützten Im Yast 13 haben aber nicht blos die Menschen, sondern auch die Elemente, ja selbst die Götter mit Ormuzd (Vend. Farg. 19,46 f.) ihre Fravashi. Diese sind im allgemeinen zu Schutzgeistern geworden, welche auf die Geschicke der Menschen Einfluss ausüben, ja Erde und Himmel und alle Dinge im Dasein erhalten (babylonisch-akkadisch). Man ruft gewöhnlich die Fravashi der Frommen an. Aber alle guten Wesen haben ihre Geister, nicht blos die Iranier, sondern auch die Turanier.

Wie die Genien oder Ideen, die der stofflichen Existenz vorhergehen, so haben die Iranier auch die Bestandtheile der Dinge, die Elemente selbst verehrt. Darin zeigt sich einerseits ein Rest des Naturalismus, andererseits die Werthschätzung der Elemente für das Leben des sesshaften ackerbautreibenden Volkes. Obenan steht die Verehrung des Feuers, von welcher der Parsismus die Bezeichnung Feuerdienst erhalten hat. Die Pflege des Feuers gehört zu den ersten religiösen Pflichten, die Anrufung des Feuers muss bei jedem Opfer stattfinden, das hl. Feuer brennt auf den Bergen und im Haus; später kommen zahllose Pyreen (Feuertempel) auf. Doch wurde das Feuer nur selten personificirt, wie der indische Agni. Aehnlich verhielt es sich mit der Erde und der Luft. Die Luftgötter (*Vaya, Vata, Rama*) wurden wohl bisweilen angerufen, blieben aber im Hintergrund. Wichtiger war das Wasser. Die guten Wasser lud man neben dem Feuer zum Opfer ein. Sie werden als Gemahlinnen und Töchter Ahura's gefeiert und mit der grossen Göttin *Ardoisura Anâhita* combinirt. Der Dienst dieser Göttin wurde ein Hauptcult der Perser.[1]) Artaxerxes Mnemon nennt sie neben Ahura-mazda und Mithra. Clemens von Alexandrien berichtet[2]) nach Berosus, die

[1]) Windischmann, Anahita oder Anaitis. München 1846. — [2]) Coh. c. 5. ed. P. I, 57.

Sitte, Götterbilder mit Menschengestalt aufzustellen, sei von Artaxerxes bei den Persern zuerst eingeführt worden, denn er habe die Statue der Aphrodite Tanais, die er in Babylon, Susa und Ekbatana aufstellen liess, durch sein Beispiel den Persern, Baktriern, Damaskus und Sardes zur Verehrung empfohlen. Bald hatten die persischen Hauptstädte grosse Tempel der Göttin, die mit der babylonischen Mylitta identisch ist. Ihr Cult verbreitete sich über Armenien und ganz Vorderasien, wo sie bald mehr einer Aphrodite, bald einer Artemis glich. Doch ist sie nicht lediglich semitischen Ursprunges, sondern gehört dem persischen Pantheon an. Sie ist wie die Göttin des irdischen, so auch der himmlischen Wasser, der von Ahura ausströmenden, alle Fruchtbarkeit der Gewächse und Thiere und Menschen bestimmenden Urquelle, aus welcher das irdische Wasser entspringt. Wie Mithra, der Gott des Lichtes, die Sonne, den Mond und die Sterne begleitet und überall Segen spendet, so die Göttin des Wassers, so die Genien der Elemente überhaupt.

In Verbindung mit der Verehrung der Elemente steht die gleichfalls in der arischen Vorzeit wurzelnde Verehrung der Elemente des Cultus. So wurde der Opfertrank Haoma zum Gott des Trankes, die heiligen Zweige (*baresma*), das Weihwasser (*zaothra*) und der heilige Spruch (*manthra spenta*) zu Genien gegen die Macht der Dew's. Selbst die Texte, namentlich die Gatha's und die drei Hauptgebote, und unter diesen das erste (das sog. Honover) wurden angerufen. Damit war eine Vergöttlichung des Gebetes ähnlich der des vedischen Brahma, welcher zum Gott der Inder wurde, eingeführt. Sraosha gehört als Verkörperung des Gesetzes, der zuerst das Opfer darbrachte und die hl. Formel sprach, gleichfalls in diese Kategorie. Hinter all diesen Genien stand zwar der oberste Gott, trat aber in der Anrufung und im Cultus sehr zurück. Für die Praxis waren die abstracten Gestalten zu leblos und kalt.

Dieser Hierarchie von guten Geistern stand ausserdem eine ähnlich gegliederte Hierarchie böser Geister gegenüber. Den Amschaspands entsprechen die Darvands (Akoman, Andra, Caurva, Naonghaithya, Tauru, Zairitcha), den Jezds die Devas und die weiblichen Drujes, deren schrecklichste Azhidahoka ist. Sie sind geschaffen von Angromainyu (schlagender, zerstörender, tödtender Geist), bei den Griechen (seit Aristoteles) Ahriman, im Pehlevi Aharman genannt. Der Name kommt aber weder in den Gatha's noch in den Keilinschriften vor. Doch kennen die Gatha's die Existenz zweier ent-

gegengesetzter Principien, des guten und des bösen Geistes, denen die Guten und Bösen anhängen, um im Jenseits Elend oder Glück zu erlangen. Die Keilinschriften erwähnen den Dualismus kaum. Die Inschriften von Behistan führen Strafe und Tod auf Ahuramazda zurück. Die Hauptstelle für den Dualismus findet sich in einer Inschrift des Darius von Persepolis. Die dort genannten Dämonen werden auch im Avesta genannt, zählen aber zu den untergeordneten Persönlichkeiten. Die Ungeheuer, mit welchen der König auf den Bildwerken von Persepolis öfter kämpft, sind wahrscheinlich böse Wesen, personificirte Uebel.[1]) Im Avesta, welcher das ausgebildete dualistische System darstellt, wird Ahriman fast als ebenbürtiger Gegner Ormuzd's beschrieben, jedenfalls ist er von diesem nicht geschaffen. Doch steht er ihm an Macht und Wissen nach und überlegt stets erst nach der Handlung. Er hat noch nicht im Avesta, vielleicht nicht einmal im Bundehesch, aber in der parsischen Tradition die Gestalt der Schlange als Emblem des Bösen und Personification des bösen Geistes und wohnt in der Hölle. Als Princip des Bösen ist er Urheber von Sünde, Tod und Uebel. Er hat die Devas und die schädlichen Thiere geschaffen und sich einen Theil der Natur unterthänig gemacht. Daher entstand ein heftiger Kampf unter den guten und bösen Geistern und zwischen den guten und den vom Teufel verführten bösen Menschen Ja die ganze Natur ist an diesem Kampfe betheiligt. Es ist eine Aufgabe des Menschen, besonders des Priesters, die schädlichen Thiere Ahriman's zu vernichten. Das Ziel des Kampfes ist die endliche Ueberwindung und Vernichtung Ahriman's und seiner Geister und die Apokatastasis.

Da weder der Gewittermythus noch der ethnische Gegensatz allein diesen dem ganzen Avesta zu Grunde liegenden Dualismus mit seinem ethischen Charakter befriedigend erklären können, so hat man versucht, im Princip der mazdeischen Religion einen Grund dafür zu entdecken. Die gewöhnliche Erklärung geht davon aus, dass Zoroaster das geistige Wesen (*mainyu* = Geist, von *man* = denken) an die Spitze gestellt, dasselbe aber in den belebenden Geist *Spenta-mainyu* (Ahura-mazda) und den zerstörenden Geist, *Angra-mainyu* (Ahriman) unterschieden habe, um das Böse zu erklären. Die modernen Parsen wollen dies noch mehr zu Gunsten des Monotheismus ausdeuten, indem sie (mit Haug) die beiden Geister ledig-

[1]) Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften. 2. Aufl. Leipzig 1881 S. 108.

lich als zwei Theile des göttlichen Wesens betrachten. Dieses heissen die früheren Schriften *Mazda* oder *Ahura*, die späteren zusammenfassend *Ahura-mazda*. Letzteres erhielt dann eine weitere Bedeutung und wurde auf *Spenta-mainyu*, das schöpferische oder gute Princip bezogen.[1]) Doch trifft die Voraussetzung weder formell noch sachlich zu. Denn wohl wird in den Gatha's Ahura und Mazda abwechselnd gebraucht, aber stets vom guten, schöpferischen Geiste, gerade so wie das zusammenfassende *Ahura-mazda*. Letztere Bezeichnung ist in den Keilinschriften die regelmässige.

Der Dualismus ist aber auch in der Lehre von zwei feindlichen Geistern direct ausgesprochen, so dass Zoroaster das Böse als ein ewiges, vom guten Geist unabhängiges Princip gedacht haben muss. Deshalb ist auch der Zervanismus abzuweisen. Durch ein Missverständniss Anquetil's (Vendidad Farg. 19,44) wurde in neuerer Zeit die Ansicht weit verbreitet, dass die beiden Principien aus einem Urwesen, Zervan Akarana, die ungeschaffene Zeit, hervorgebracht worden seien. Diese Ansicht ist dem Avesta fremd; sie könnte sich höchstens auf Yasna 30,3 (Gatha ahunavaiti 3) stützen: „Die beiden ursprünglichen Geister haben selbst ihre Naturen verkündigt: der eine gut, der andere bös in Gedanken, Wort und Handlung; und von diesen zwei Geistern hat der weise Geist das Recht gewählt; so hat er nicht den Geist des Irrthums gemacht." Der Commentator Dinkart, dessen im späteren Pehlevi geschriebenes Werk gegenwärtig von West übersetzt und veröffentlicht wird, polemisirt anlässlich dieses Verses gegen die zervantische Lehre, die er dem Dämon Aresh zuschreibt. Durch die Lüge desselben über den verschiedenen Ursprung von Licht und Finsterniss sei die Meinung von dem Bruderpaar Ahuramazda und Ahriman aufgebracht worden.

Doch läst sich für diese Lehre, die sich auf griechische, armenische, arabische und auch spätere persische Zeugnisse stützen kann und im 5. Jahrh. unter Yezdegerd (Isdegerd) zur Staatsreligion des neuen persischen Reiches erhoben worden ist, auch eine metaphysische Voraussetzung in der Lehre Zoroaster's nachweisen. Z. hat den Gedanken an einen Anfang der Zeit nicht fassen können. Deshalb sagt er, ihre Ausdehnung habe sich von selbst geschaffen, der hl. Geist habe in der „Zeit ohne Grenzen" geschaffen. Ebenso

[1]) Jivanji Jamscheddi Madi, Rede zu Bombay, 12. Jan. 1885. über das „religiöse System der Parsen." [Zeitschrift für Missionskunde II,188, 92 f.]

sagen die Zervaniten, die Zeit existire vor allem; man könne den Anfang derselben nicht begreifen, weshalb Ormuzd die Dinge in ihr und durch sie hervorgebracht habe. In gleicher Weise setzte Z. die Ewigkeit des Raumes voraus, so dass ein zeitlich-räumliches Unendliches allem vorausgeht und auch Ormuzd beschränkt ist. Dem Gebiete Ahrimans muss er ohnehin fern bleiben. Trotzdem kann der spätere Zervanismus, welcher das Grundprincip des Mazdeismus gefährdet, nur als ein grobpantheistischer und materialistischer Versuch, die moralische Religion wieder auf's Naturgebiet herabzuziehen, betrachtet werden. Ob der chaldäische Einfluss dabei mitgewirkt habe (Spiegel, Eckstein, Oppert, Lenormant), ist bei der allgemeinen Tendenz des Alterthums zum Naturalismus schwer festzustellen.

(Schluss folgt.)

# Die Aristotelische Materialursache.[1])

Von Dr. J. Reitz in Osterwick.

(Fortsetzung statt Schluss.)

## II. Entwickelung des Begriffes der Materialursache.

### § 3. Die naturphilosophische Entwickelung.

Wollte man die voraufgegangenen Untersuchungen der Materie ihrer Methode nach mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen, so könnte man sie speculative Untersuchungen nennen. Auf dem Wege begrifflicher Entwickelung, ohne Zuhülfenahme der Erfahrung wurde der Begriff und das Wesen der Materie festgestellt. Eine speculative Philosophie könnte und müsste sich mit diesen Untersuchungen begnügen. Allein Aristoteles, der nicht blos mit dem denkenden Geiste eines Philosophen, sondern auch mit dem scharfen Blicke eines Naturforschers die Welt betrachtet, indem er den Boden der Wirklichkeit betritt, leitet auch aus seinen naturphilosophischen Beobachtungen eine Materie ab, und so findet sich neben den beiden vorhergehenden noch eine dritte Ableitung der Materie, ihrer Methode und ihrem Resultate nach von den vorhergehenden grundverschieden, deren Grundgedanke in der Naturlehre des Aristoteles wurzelt.

#### *1. Die Material- und die bewegende Ursache.*

Die Materialursache ist, wie schon in der Einleitung hervorgehoben wurde, nur eine von den vier Ursachen, die erst in ihrer Gesammtheit ein Ding constituiren. Für das Zustandekommen eines neuen Dinges genügt sie allein nicht. Als das rein Qualitätslose und als reine Möglichkeit besitzt sie nicht in sich die Kraft, sich selbst zur Form und Wirklichkeit zu erheben, sie kann sich die Form nicht selbst geben. Damit diese eintrete, bedarf es vielmehr eines vermittelnden Principes, der bewegenden Ursache (*τὸ ποιητικόν*).

Nur dadurch entsteht ein Ding von einer bestimmten Beschaffenheit, dass ein wirkendes Princip durch die von ihm ausgehende Bewegung in der Materie jene Beschaffenheit hervorbringt.[2]) Dies

[1]) Vgl. ‚Phil. Jb.' 7. Bd. (1894) S. 281 ff. — [2]) Met. VII,8. 1033 b 29 u. a.

kann aber nur dann eintreten, wenn die bewegende Ursache diese hervorzubringende Form oder Beschaffenheit selbst besitzt, und da Form und Qualitäten nie für sich existiren, sondern stets mit einer Materie verbunden sind, so muss die bewegende Ursache stets ein actuelles Sein, ein aus Materie und Form bestehendes Einzelding sein.[1]) Daher muss jedem Ding bei seiner Entstehung schon ein anderes wirkliches Ding als bewegende Ursache vorangegangen sein.[2]) — Die Thätigkeit dieser bewegenden Ursache besteht darin, dass dieselbe in einem Stoffe dadurch, dass sie die Form, welche sie selbst besitzt, in dieselbe einführt, eine gleichartige Form hervorbringt und so denselben sich ähnlich macht.[3]) — Durch die Kraft des Gleichen wird also Gleiches hervorgebracht. Hierauf gründet Aristoteles das bekannte Gesetz der Synonymie, welches in der Aristotelischen Naturerklärung eine so wichtige Rolle spielt, wonach alles Entstehende aus einem Gleichartigen, d. h. aus einem solchen, das mit ihm die gleiche Form besitzt, entsteht.[4])

Bei der nur leidensfähigen Beschaffenheit der Materie sollten die im Vorhergehenden entwickelten Gesetze, da ihnen ja der qualitätslose Stoff zur Verwirklichung in der Natur kein Hinderniss entgegenstellt, ohne alle Ausnahme dastehen. Allein Aristoteles kann sich die Abweichungen, die zwischen diesen auf dem Wege des Nachdenkens gewonnenen Gesetzen und dem thatsächlichen Verhalten der Natur stattfinden, nicht verhehlen.

*a)* Wir machen in der Natur häufig die Beobachtung, dass ein und dieselbe bewegende Ursache ganz verschiedene Wirkungen hervorbringt. Wenn z. B. die Sonnenwärme das eine Mal das Wasser verdunstet, das andere mal aber im Schlamme das Entstehen eines organischen Wesens verursacht[5]), oder, um ein näherliegendes Beispiel zu wählen, wenn das Wasser das eine Mal den Zucker auflöst, das andere mal das Wachsthum einer Pflanze fördert,

---

[1]) Met. IX,8. 1049 b 24: *ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐντελεχείᾳ ὄντος οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου.* XII,5. 1071 a 17: *ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον.* — [2]) Met. VII,9. fin.: *ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν ἢ ποιεῖ, οἷον ζῷον, εἰ γίγνεται ζῷον.* — [3]) Phys. III,2. fin.: *εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν.* De gen. et corr. I,7. 329 a 17: *διὸ καὶ εὔλογον ἤδη ποτὲ πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, καὶ ὅμως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον.* — [4]) Met. XII,3. 1070 a 4: *ἕκαστα ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία.* Vgl. VII,9. 1034 a 17. Ueber den Ausdruck *ὁμώνυμος* an dieser Stelle anstatt *συνώνυμος* vgl. Bonitz z. d. St. S. 330. — [5]) De gen. an. III,11. 762 b 14.

so sind das alles ganz verschiedene Wirkungen, während die bewirkende Ursache dieselbe blieb. Was bleibt also anders übrig, als den Grund dafür in dem anderen Factor des Entstehens, in der Materie zu suchen?[1])

*b*) Für das Gesetz der Synonymie hat Aristoteles das typische Beispiel, dass nur der Mensch den Menschen zeuge: *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ*.[2]) Und zwar erscheint hierbei das männliche Princip als die bewegende Ursache, welches bei der Zeugung den ersten Anstoss der Bewegung gibt, und zwar durch den Samenerguss als das formbildende Element, dem eine gestaltende Kraft innewohnt. Der weibliche Theil liefert dazu die Materie, welche in dem beim Monatsflusse austretenden Stoffe, dem Menstruationsblute besteht.[3]) Dieser weibliche Stoff erfährt von dem männlichen Samen in der Gebärmutter, in welche derselbe bald nach der Zeugung infolge der Wärme der Gebärmutter eingesogen wird, eine Art von Garkochung, was Aristoteles mit dem Einflusse des Lab vergleicht, der die Milch gerinnen macht.[4]) Dadurch übt der männliche Samen auf das weibliche Menstruationsblut einen formbildenden Einfluss aus, und das neu entstehende Wesen wird ihm somit synonym.

Allein schon die damals lebende Generation konnte den Aristoteles davon überzeugen, wie wenig gerade bei der menschlichen Zeugung eine vollständige Synonymie zwischen dem Erzeugenden und dem Erzeugten stattfinde, was doch bei der blos passiven Fähigkeit der Materie der Fall sein musste. Aristoteles sucht diese Erscheinung, deren Objectivität er doch keineswegs leugnen konnte, im völligen Einklange mit seiner im Vorhergehenden entwickelten Zeugungstheorie zu erklären. Er macht die nicht synonyme Zeugung, worunter er auch schon die eines weiblichen Individuums versteht, meistens von der Beschaffenheit des weiblichen Stoffes abhängig. Wenn der männliche Same den weiblichen Stoff nicht ganz bewältigen kann, wenn der männliche Same aus Mangel an Wärme, welche bei der Aristotelischen Zeugungstheorie gleichsam die Rolle einer Instrumentalursache spielt, nicht imstande ist, die weibliche Monatsausscheidung vollständig gar zu kochen, so entsteht bei der Zeugung ein Mädchen.[5]) Deshalb erzeugen sehr junge und sehr alte Männer, bei denen der Same die zur vollständig individuellen Formbildung

[1]) De gen. et corr. II,10. 236 b 20. — [2]) Vgl. Met. III,7. init.; VII,8. 1033 b 32; VII,9. 1034 b 2 u. zahlr. a. St. — [3]) De gen. an. I,20 fin.; Ibid. I,20. 729 a 10. — [4]) Ibid. 729 a 11. — [5]) De gen. an. IV,1. 766 a 15 ff.

erforderliche Wärme noch nicht oder nicht mehr hat, meistens Mädchen. Ebenso die frauenähnlichen Männer und diejenigen, welche einen sehr flüssigen Samen haben.[1]) Wird der geschlechtliche Antrieb, ein auch individuell Gleiches zu erzeugen, nach einer Seite hin blos abgeschwächt, nicht ganz aufgehoben, so tritt entweder ein Rückfall in das vorhergehende verwandtschaftliche Glied ein (Atavismus), oder das Entstehende empfängt die Individualität der Mutter. Hieraus erklärt Aristoteles die Erscheinung, dass ein Knabe erzeugt wird, welcher der Mutter, oder ein Mädchen, welches dem Vater ähnlich ist, oder wenn die Kinder mit ihren Grosseltern auffallende Aehnlichkeit haben.[2]) Diese Erscheinung findet darin ihre Begründung, dass das männliche *Sperma* von den weiblichen *Katamenien* eine Rückwirkung erfährt.[3]) Wird das männliche Princip durch die Gewalt des weiblichen vollständig aufgehoben, so hat das Erzeugte blos noch die Gattung, das Mensch-Sein mit dem Erzeugten gemeinsam.[4]) Hört auch dieses auf, so beginnt die eigentliche Missgeburt (*τέρας*).[5]) Die Ursache all dieser Abweichungen liegt manchmal in der Unvollkommenheit der bewirkenden Ursache, hauptsächlich aber in der Beschaffenheit des Stoffes.[6])

### 2. *Die Material- und die Zweckursache.*

Die Thätigkeit der bewegenden Ursache ist immer auf einen Zweck gerichtet. Sie will in der Materie ein ihr wesengleiches Individuum hervorrufen, ein Ding, was mit ihr dieselbe Form hat. Der Zweck, den die bewegende Ursache verfolgt, ist also die Form. Ist diese eingetreten, dann hat das Ding seine Bestimmtheit erlangt, es ist ein bestimmtes Dieses (*τόδε τι*). Daher ist bei Aristoteles wie bei Plato das Werden des Wesens willen da, d. h. Zweck des Werdens ist das Wesen, die Form eines Dinges.[7]) Da aber die Form stets eine Materie erfordert, welche von ihr actualisirt werde, so ist sie an die Materie gebunden, als an eine Bedingung, welche vorhanden

[1]) De gen. an. IV.2 init. Wie sehr Aristoteles diese Theorie auf die Spitze treibt, diene zum Beweise als Curiosum seine Behauptung, dass bei Nordwinden wegen der grösseren Kälte mehr Mädchen erzeugt würden. — [2]) Vgl. ibid. 767 b1 seqq. — [3]) Vgl. ibid. 768 b 14, wo Aristoteles diese Rückwirkung mit der Axt vergleicht, die von einem harten Gegenstande, den sie spaltet, stumpf gemacht wird. — [4]) Vgl. ibid. 768 b 10. — [5]) Vgl. ibid. 769 b 10. — [6]) Ibid. 770 a 6: *ὅλως δὲ μᾶλλον τὴν αἰτίαν οἰητέον ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς ἀνιστα μένοις κυήμασιν εἶναι.* — [7]) De gen. an. V,1. 778 b 5: *τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῆ γενέσει.*

sein muss, wenn der Zweck sich realisiren soll.[1]) Sie ist für den Zweck oder vielmehr für die Verwirklichung des Zweckes etwas Unentbehrliches. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Materie dem Zwecke gegenüber als das Nothwendige, aber nicht als das Nothwendige schlechthin, als das, was stets und unter jeder Bedingung ist und gilt, sondern als das bedingungsweise, als das aus der Voraussetzung Nothwendige (*ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως*).[2])

Aber nicht jeder beliebige Stoff bietet für den Zweck die nothwendige Bedingung zu dessen Verwirklichung. Aus Wolle kann niemand eine Säge machen.[3]) Nicht aus jedwedem Materiale kann das männliche Princip einen neuen Organismus hervorbringen, sondern es bedarf dazu, wie im Vorhergehenden ausgeführt wurde, des vom weiblichen Theile gelieferten Beitrags. Das Beil, das zum Zerspalten bestimmt ist, muss zu diesem Zwecke aus hartem Stoffe, wie Eisen u. dgl. hergestellt werden.[4]) Ebenso sind für den Bau eines Hauses bestimmte Materialien erforderlich.[5]) Dasselbe gilt auch auf dem Gebiete der Natur. Für manche Organe sind harte, für andere weiche Stoffe erforderlich.[6]) Die Zähne z. B., welche zum Zermalmen und Zerbeissen bestimmt sind, müssen zu diesem Zwecke aus festen und erdigen Stoffen bestehen.[7])

Damit also ein bestimmter Zweck erreicht werde, bedarf es nicht einer beliebigen, sondern einer bestimmten Materie, einer Materie, die durch ihre eigenthümliche Wirkungsweise das Erreichen jenes Zweckes ermöglicht.[8])

Die Auswahl der jedesmal geeigneten Materie ist Sache der bewirkenden Ursache. Der Künstler wählt jedesmal den Stoff aus, der sich zur Herstellung seines Kunstwerkes am besten eignet. Aber auch die Natur verfährt wie ein weiser Künstler. Indem sie stets nur auf das Beste bedacht ist und nichts zwecklos und auf's gerade Wohl hin thut[9]), verwendet sie auch jedesmal mit weiser Umsicht

[1]) Met. V,5. 1015 a 20: *οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται*. De part. an. I,1. 642 a 8: *οὐχ οἷόντε ἄνευ ταύτης* (sc. *τῆς ὕλης*) *εἶναι*. — [2]) Phys. II,9. 200 a 13. Ueber d. Begriff der Nothwendigkeit vgl. Küttner, Quaestio necessitatis, quam definitionem, quem fontem ultimum Aristoteles statuerit. Berol. 1853. Pappenheim, Quaestionis de necessitatis apud Aristotelem notione partes quaedam. Berol. 1856. Zeller a. a. O. II,3. S. 330 ff., 428 ff. Waitz, z. Org. 83 b 38. II. p. 358 ff. Bonitz z. Met. p. 231—233. — [3]) Met. VIII,4. 1099 a 24. — [4]) De part. an. I,1. 642 a 9. — [5]) Ibid. 639 b 24—30. — [6]) Ibid. II,1. 646 b 16.; De gen. an. II,6. 743 a 36. — [7]) De gen. an. II,9. 655 b 8. — [8]) Phys. II,9. 200 a 30 u. a. — [9]) De coelo II,5. 288 a 10: *ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον*. Ib. I,4 fin.: *ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*.

den Stoff, der sich zu dem gesetzten Zweck am besten eignet. Die stützenden Knochen macht sie aus hartem, trockenem und erdigem Stoffe, die Sehnen müssen aus schmiegsamem, das Fleisch aus weichem und feuchtem Materiale gebildet sein.[1]) Die Stoffe besitzen diese Eigenschaften nicht zufällig, sondern mit absoluter Nothwendigkeit, die jedes Andersverhalten ausschliesst. Das Eisen (im festen Zustande) kann nicht anders als hart, das Fleisch nicht anders als weich sein. Der Umstand, dass der Zweck sie voraussetzt, macht sie zu dem aus der Voraussetzung Nothwendigen, und die Eigenschaften der Materie gehen nicht aus dem Zwecke, sondern aus der Nothwendigkeit hervor.[2])

Setzt man diese nothwendige Wirksamkeit der Materie in Beziehung zum Zweck und dessen Thätigkeit, so lässt sich eine dreifache Wirksamkeit der Materie unterscheiden. Sie kann sich äussern: mitwirkend, selbstwirkend und gegenwirkend.

*a*) Die mitwirkende Materie. Die Materie als Mitursache. — Die Materie erweist sich dann als mitwirkend, wenn ihre Eigenschaften dem Zwecke dienstbar gemacht werden.[3]) In diesem Falle nennt sie Aristoteles übereinstimmend mit Plato Mitursache (*συναιτία*). Da aber die Eigenschaften der Materie nothwendig angehören, so kann sie sich nur da dem Zwecke vollständig dienstbar erweisen, wo Nothwendigkeit und Zweck sich widerspruchslos vereinigen. Eine solche Harmonie von Nothwendigkeit und Zweck in der Natur nachzuweisen, bildet häufig die Aufgabe ganzer Abschnitte in den Schriften, welche über die Entstehung und die Theile der Thiere handeln. Dort wird des öfteren gezeigt, wie eine bestimmte Einrichtung einmal dem Zwecke dient, welcher in dem Organisationsplane des organischen Wesens begründet ist, andererseits aber auch mit Nothwendigkeit aus der besonderen Beschaffenheit des Stoffes folgt, den die Natur gleich einem weisen Künstler gerade zu diesem Zwecke ausgewählt hat.[4]) Wenn z. B. bei der Bildung des animalischen Keimes unter dem Einflusse des männlichen Sperma's

[1]) Das Buch: „Ueber die Theile der Thiere (De partibus animalium, *περὶ τῶν ζῴων μορίων*)", welches nachweist, wie die Natur den Lebewesen ihre einzelnen Organe zu zweckmässiger Bethätigung gegeben und demgemäss eingerichtet hat, ist sehr reich an solchen Beispielen. — [2]) De gen. an. V,1. 778 a 30 seqq. Diese Nothwendigkeit in der Materie stellt Ar. auch der Natur, dem zweckmässigsten wirkenden und gestaltenden Princip, gegenüber, so Phys. II,8. 198 b 10 seqq., 199 b 32. II,9. 200 a 8. — [3]) De part. an. II,2. 663 b 22. [4]) De part. an. IV,10. 687 a 10.

die festen Bestandtheile in den Katamenien sich vereinigen, und die flüssigen Bestandtheile umfassende und einschliessende Membrane bilden, so hat dieses den Zweck, die Bildung des Embryo's zu ermöglichen. Zugleich ist es aber auch in der Natur des Stoffes begründet. Denn die chemische Beschaffenheit der Katamenien oder des Menstruationsblutes ist die gleiche wie diejenige der Milch, welche durch den Lab ebenfalls zum Gerinnen gebracht wird.[1]) Die Nieren sind fettig sowohl wegen der Rolle, die sie bei der Ausscheidung zu spielen haben, als auch infolge der Nothwendigkeit, welche im Stoffe derselben begründet ist.[2]) Ebenso verhält es sich mit der Einrichtung der Brust, der Zähne usw.[3])

*b*) Die selbstwirkende Materie. Die Materie als Grund des Zufalls. — So sehr auch in der Natur die nothwendigen Eigenschaften der Materie sich zugleich als vom Zwecke gefordert darstellen, ebenso leicht kann auch der Fall eintreten, dass nicht alle Eigenschaften, welche der Stoff besitzt, vom Zwecke erheischt werden, sondern die Natur des Gegenstandes nur einen Theil derselben als nothwendig voraussetzt. Die übrigen Eigenschaften, die nicht vom Zwecke gefordert, gleichwohl aber vorhanden sind, erscheinen dann dem Zwecke gegenüber als zufällig, d. h. als solche, die auch ebensogut fehlen könnten, ohne dadurch die Natur des Dinges zu verändern. Die Materie erscheint somit als Grund der zufälligen Wirkungen[4]), d. h. derjenigen Wirkungen, die nicht um eines Zweckes willen da sind, sondern nur aus der Beschaffenheit der Materie folgen, weshalb sich diese Thätigkeit als ein Selbstwirken der Materie bezeichnen lässt. So ist es für bestimmte Lebewesen unentbehrlich, Augen zu haben. Die Farbe dieser Augen, welche bei dem einen Individuum blau, bei einem anderen schwarz, grün oder grau ist, ist weder für dasselbe wesentlich, noch von einem Zwecke gefordert, sondern hat ihren Grund einzig und allein in dem Stoffe des Auges. Schliesst dieses nämlich viel Feuchtigkeit ein, so ist es von dunkler Farbe, besitzt es nur wenig Feuchtigkeit, so ist es grau-blau.[5]) Auch der Unterschied zwischen der schwarzen und weissen Hautfarbe hat nach Aristoteles in der Materie derselben seinen Grund.[6]) Alle diese

[1]) De gen. an. II,4. 739 b 20 seqq. — [2]) De part. an. III,9. 672 a 13. — [3]) De gen. an. V,8. 788 b 3 seqq. — [4]) Vgl. das Nähere bei Zeller a. a. O. S. 252. Als solche wurde sie schon bei der Behandlung des Individuationsprincips nach der Seite der Form hin besprochen. — [5]) De gen. an. V,1. 778 a 35 seqq. — [6]) Met. X,9. 1058 a 39 seqq.

ausserwesentlichen Bestimmungen, deren Vorhandensein vom Zwecke nicht gefordert wird, finden in der Materie wie in einem allumfassenden *receptaculum* ihre begründende Unterlage.[1]) — Oft jedoch sind nicht blos einzelne Eigenschaften an einem Wesen zufällig vorhanden, welches im übrigen vom Zwecke gesetzt und bedingt ist, es sind auch manchmal ganze Wesen von nur zufälligem Dasein und von nur zufälliger Entstehung. Aristoteles versteht darunter das spontane Werden (*γίγνεσθαι ἀπὸ ταὐτομάτου*) und erklärt dieses in folgender Weise:

Da, wo die Entstehung eines neuen Dinges durch eine bewirkende Ursache bedingt und hervorgerufen wird, besitzt diese bewirkende Ursache die Bestimmung schon in sich selbst, sei es in materieller Weise, wie bei den Naturdingen, oder in immaterieller, wie bei den Gebilden der Kunst und die Materie kann daher auch diese Bestimmung in einem andern hervorrufen.[2]) Wo dagegen ein Ding auf dem Wege des spontanen Werdens entsteht, da trägt die Materie dieses Princip schon in sich selbst und bewegt sich so von sich selbst aus zu der gleichen Bestimmung, wie in Fällen des natürlichen oder künstlerischen Werdens infolge der bewirkenden Ursache.[3]) Die Materie besitzt in diesem Falle die Fähigkeit, aus sich selbst Veränderungen zu erfahren, welche zur Ausbildung einer Form führen, wie sie sonst infolge des Befruchtungsprocesses entsteht.[4])

Diese sogenannte Urzeugung soll nämlich nach Aristoteles in der Weise vor sich gehen, dass unter dem Einflusse der Lebenswärme (*θερμότης ψυχική*, wo *ψυχή* natürlich nicht bewusste Seele, sondern Lebensprincip ist), welche, wie Aristoteles mit dem alten Hylozoismus der ionischen Naturphilosophen annimmt, in der ganzen Natur verbreitet ist, aus deren Mischung mit erdigen und wässrigen Bestandtheilen sich ein Bläschen bildet, in welchem die eingeschlossene Wärme den Garkochungsprocess hervorruft, der sonst durch den befruchtenden Samen herbeigeführt wird.[5])

*c*) Die gegenwirkende Materie. Die Materie als Grund der Unvollkommenheit. — Nicht immer erweist sich die Materie dem Zwecke dienstbar oder verhält sich ihm gegenüber neutral, wie beim Zufall; sie tritt dem Zwecke auch hindernd in den Weg. Entweder hemmt der Stoff die volle Entwickelung der be-

[1]) Met. VI,2. 1027 a 13. — [2]) Met. VII.7. 1032 b 25; VII.9. 1034 a 26. Ueber den Text vgl. Bonitz, Commentar p. 330. — [3]) Met. VII.9. 1034 a 10 seqq. — [4]) Ibid. 1034 b 5. — [5]) De gen. an. III,11. 762 a 9 seqq. Vgl. dazu: Liebeck. Die Lehre des Arist. von dem Leben und der Beseelung des Universums in ‚Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik'. N. F. Bd. 60. (1872) S. 1—39; Lewes, Arist. Ein Abschn. aus einer Gesch. d. Wissenschaft. Uebersetzt von Carus. Leipzig 1865. S. 374 ff.

zweckten Form, oder er bringt neben den zweckmässigen noch zwecklose Nebenwirkungen hervor. Zwecklose Nebenwirkungen der Materie, die bei der Ausbildung und Ernährung der Organismen entstehen, sind z. B. die Galle.[1]) Aber einem guten Hausverwalter gleich, der auch das scheinbar Nutzlose noch zu verwenden weiss benutzt wohl die Natur auch solche Ausscheidungen noch weiter.[2]) — Aus dem Widerstande der Materie gegen die zweckmässige Form ist es ferner zu erklären, wenn das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden an Vollkommenheit der Form nachsteht, wenn die vollkommene Uebereinstimmung zwischen beiden getrübt oder gar vollständig aufgehoben ist. Sowohl auf dem Gebiete der Natur wie der Kunst finden sich solche Fehlversuche.[3]) So wenn das Pferd ein Maulthier hervorbringt.[4]) Eine Unvollkommenheit ist es schon, wenn das Männliche ein Weibliches erzeugt[5]), obwohl der Geschlechtsunterschied, auf dem sich ja das Fortbestehen der Art gründet, für die Natur von grösster Bedeutung ist.[6]) Dennoch bringt Aristoteles diese Erscheinung nicht zu der Wesensform oder dem Zwecke, sondern zu dem Zweckwidrigen und der Materie in Beziehung.[7]) Wird der Abstand zwischen dem Erzeugenden und Erzeugten hinsichtlich der Form und Wesensgleichheit ein bedeutender, so beginnt die Missgeburt.[8]) Dass alle diese Erscheinungen auf die Beschaffenheit des Stoffes zurückzuführen sind, der dem wirkenden Principe einen solchen Widerstand entgegensetzt, dass dieses über ihn nicht völlig Herr werden kann, ist bereits ausgeführt worden. — Eine Folge der Unvollkommenheit der Materie ist es endlich auch, wenn die Perioden der Entstehung und Vergehung der Naturdinge nicht so gleichmässig vertheilt sind, wie die Ebenmässigkeit der Sonnenbase, von welcher der Wechsel der Jahreszeiten abhängt, es eigentlich erfordern würde. Da nämlich die Stoffe oft verschiedenartig und ganz bunt unter einander gemischt sind, so wird die Materie, welche der Form zu Grunde liegt, oft verunreinigt. Eine solche Verunreinigung der zu Grunde liegenden Materie beschleunigt häufig den Verfall eines Dinges, der ohne jene Störung langsamer eingetreten wäre.[9])

[1]) De part. an. IV,2. 677 a 12. — [2]) De gen. an. II,6. 744 b 16. De part. an. IV,2. 677 a 16. Sie benutzt diese Ausscheidungen als Stoff zu Sehnen, Haaren, Knochen u. dgl. Allein ihre Entstehung ist nichtsdestoweniger eine zwecklose. De part. an. IV,2. 677 a 17. — [3]) Phys. II,8. 199 a 33 seqq. — [4]) Met. VII,9. 1034 b 3. — [5]) De gen. an. II,3. 737 a 27; IV,3. 767 b 5. — [6]) De gen. an. IV,3. 767 b 8. — [7]) Met. X,9. 1058 a 29 seqq. — [8]) De gen. an. IV,4. 770 b 9 seqq. — [9]) De gen. et corr. II,10. 336 b 20 seqq.

## III. Wandlungen im Begriffe der Materialursache.

Keiner, auch nicht der oberflächlichsten Beobachtung kann die Thatsache entgehen, dass der in der letzten Untersuchung gewonnene Begriff der Materialursache von dem der ersten Entwickelung grundverschieden ist. Die Materie, welche angenommen wird, um die Natur zu erklären, ist nicht mehr diejenige, welche angenommen wurde, um das Werden zu erklären. Das auf dem Wege begrifflicher Erörterung Gewonnene hat eine consequente Durchführung auf dem Gebiete wirklicher natürlicher Vorgänge nicht zugelassen, sie ist eine ganz andere als diejenige, welche die Consequenz der Theorie zulassen könnte. Die Wandlungen und Umgestaltungen, welche die Materialursache im Verlaufe des Systems erfahren hat, sind daher noch einer kurzen Untersuchung zu unterziehen.

### § 1. Die mögliche und die wirkliche Materie.

Nach der ersten Ableitung wurde die Materie als die unbestimmte Möglichkeit erschlossen, welcher noch jede Art der Wirklichkeit fehlt; diese fällt nur auf Seite der Form. In der Natur aber wird ein Ding nicht aus der Möglichkeit überhaupt, sondern nur aus einer bestimmten Möglichkeit, aus dem was in Möglichkeit dieser bestimmte Körper ist[1]), oder beim accidentellen Werden aus dem, wozu sich das Ding vorher in der entsprechenden Möglichkeit befand. Das actuell Weisse wird aus dem potentiell Weissen.[2]) Die Materie erscheint also hier nicht mehr als die unbestimmte Möglichkeit, sondern als die Möglichkeit zu einem bestimmten Wirklichen, als eine schon determinirte Möglichkeit.[3])

Nun ist es aber klar, dass diejenige Materie noch nicht die Möglichkeit zu diesem bestimmten Körper genannt werden kann, welche erst noch eine Reihe von Umwandlungen durchlaufen muss, ehe sie sich in der Potenz zu diesem bestimmten Körper befindet. Wir nennen vielmehr nur Das potentiell ein Anderes, was durch eine einzige Operation aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeführt werden kann.[4])

Diese Erwägung zwingt den Aristoteles, zwischen einer näheren und entfernteren Materie zu unterscheiden (πρώτη und ἐσχάτη ὕλη).[5])

[1]) Met. VIII,1. 1042 a 20; IX,8. 1050 a 12; XIV,1. 1088 b 1; XIV,4. 1092 a 2. — [2]) Met. XII,2. 1069 b 10. — [3]) Met. IX,4 fin. — [4]) Met. IX,7. Das Capitel erörtert die Frage: Wann ist etwas potentiell ein anderes? Vgl. Bonitz, Commentar z. dies. Cap. S. 397 ff. — [5]) Met. XII,2. 1069 b 10.

Nur die nähere Materie kann demgemäss als die Potenz eines Dinges betrachtet werden, und in ihr haben wir daher die Möglichkeit eines Dinges zu suchen.[1]) Damit ist aber der Begriff nur schlechthin und unbestimmt mögliche Materie, die noch in keiner Weise etwas Wirkliches ist, aufgegeben. Denn diejenige Materie, welche schon eine Reihe von Umwandlungen hat erfahren müssen, um die Möglichkeit zu diesem bestimmten Dinge zu sein, ist bei diesen Umwandlungen auch durch ebenso viele Formen actualisirt worden, ist also nicht mehr eine Möglichkeit, sondern bereits eine Wirklichkeit, ein wirklicher, concreter Stoff.

Weil nun jedes Ding nur aus Dem entsteht, wozu es sich vorher in Möglichkeit befand, und nicht Jedes aus Jedem hervorgehen kann, so verlangt ein jedes einzelne Ding auch seine eigene Materie.[2])

Nun kann aber eine Materie nur dann als die einem Dinge eigene bezeichnet werden, wenn sie so geartet ist, dass nur dieses bestimmte Ding aus ihr entstehen kann. Sie muss also das Entstehen des Dinges mitbedingen, sie muss der eintretenden Form schon Qualitäten entgegenbringen, welche zum Entstehen des neuen Dinges geeignet sind.[3]) Wie liesse sich denn sonst die schon mehrfach besprochene Erscheinung, dass ein und dasselbe wirkende Princip ganz verschiedenartige Wirkungen hervorbringt, anders erklären, als nur durch die Annahme einer in den verschiedenen Fällen verschiedenen Materie, deren jedesmal verschiedene Eigenschaften und Anlagen auch diese verschiedenen Wirkungen hervorrief?

Man ersieht also, dass Aristoteles bei der blosen Möglichkeit, welche nach der systematischen Entwickelung der Materie einzig zukam, nicht stehen geblieben ist. Vielmehr lässt sich aus der vorhergehenden Erörterung ein stufenmässiges Fortschreiten der Materie feststellen von der blosen Möglichkeit zur determinirten Möglichkeit, von dieser zur realen Wirklichkeit, zum concreten Stoff, und endlich von diesem zu einem bestimmten Stoffe, zu einem Stoffe mit ganz bestimmten für das Entstehen des neuen Dinges erforderlichen Qualitäten und Anlagen.

---

[1]) Met. VIII,4. 1044 b 1. — [2]) Met. VIII,4 init.: *περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν, ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὅμως ἔστι τις οἰκεῖα ἑκάστου.* — [3]) De gen. an. II,6. 743 a 21: *αὕτη δὲ οὔτε ὅτι ἔτυχε ποιεῖ σάρκα ἢ ὀστοῦν, οὐθ' ὅπου ἔτυχεν, οὐθ' ὁπότε ἔτυχεν, ἀλλὰ τὸ πεφυκὸς καὶ οὗ πέφυκε, καὶ ὅτε πέφυκεν.*

## § 2. Die passive und die active Materie.

In der zweiten Lösung des Werdeproblems wurde die Materie als die Möglichkeit bezeichnet. Indem Aristoteles zwischen einer activen Möglichkeit oder Vermögen und einer passiven Möglichkeit unterschied, wurde die letzere der Materie vindicirt. Als ein rein passives Substrat für die Dinge soll sie sich der eintretenden Form gegenüber vollständig gleichgültig verhalten, sie soll für die wechselnden Gegensätze das passive und indifferente Substrat bilden. Jede Art von Wirksamkeit ist von dieser nur leidensfähigen Materie ausgeschlossen. Diese kommt einzig und allein der bewegenden Ursache zu, welche auf diese rein passive Materie einwirkt.

Allein, so wenig Aristoteles an dem nur möglichen Sein der Materie festzuhalten vermochte, ebenso wenig gelingt es ihm auch, das rein passive Verhalten derselben consequent durchzuführen. Schon die zweite Entwickelungsreihe worin die Materie als Individuationsprincip aufgestellt wird, lässt eine starke Abweichung von den eben aufgestellten Sätzen über die Materie erkennen. Während hier die Form das allgemeine Sein des Dinges constituirt, den Artbegriff darstellt, soll die Materie das individuelle Sein des Dinges begründen, soll Grund und Princip all der Eigenschaften und Bestimmtheiten sein, welche sich dem Artbegriffe nicht mehr unterordnen lassen. Alle ausserwesentlichen, zufälligen und wandelbaren Eigenschaften der Dinge sollen nur in der Materie ihren Grund haben. Wenn nun aus der Materie an sich, aus ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit Wirkungen fliessen sollen, setzt das nicht auch eine Thätigkeit, eine Wirksamkeit der Materie voraus? Und kann jemand eine Wirkung eine Thätigkeit ausüben, wenn er nicht auch die Anlagen, die Fähigkeit dazu hat? Wie ganz verschieden ist dieses Ergebniss von den Behauptungen in der ersten Entwickelung, wo die Materie vollständig qualitätslos, ohne alle bestimmte Anlage, und nur in der Befähigung war, die eintretenden entgegengesetzten Formen gleichsam willenlos in sich aufzunehmen!

Liess diese Erörterung den sicheren Schluss zu, dass gegen die Consequenz des Systems der Materie eigene Wirkungen zukommen, so tritt dieses an dem Punkte seines Systems klar und offen zu Tage, wo der Materie neben den dem Zwecke accomodirten Wirkungen noch Selbstwirkungen zugeschrieben werden. Als solche Selbstwirkungen der Materie bezeichnet Aristoteles all' die Eigenschaften eines Dinges,

welche unabhängig von seinem Zwecke und ohne ihn zu fördern, neben den vom Zwecke gesetzten Bestimmtheiten an dem Dinge sich noch vorfinden. Da dieselben nicht aus dem Zwecke und der zweckbewussten Form entsprungen sein können, so müssen sie aus der Materie fliessen. Verhielte sich aber die Materie ganz passiv gegen die Form, so könnten gewiss aus ihr nicht solche Eigenschaften hervorgehen, welche dieser fremd sind; ja dieselben wären gar nicht vorhanden, da ja dann die Form widerstandslos in die Form aufginge. Die Materie ist hier zu einer bewirkenden Ursache geworden und stellt sich dem eigentlich wirkenden Princip als ein zweites, wenn auch nicht ebenbürtiges und an Macht ihm gewachsenes zur Seite. So gut daher die bewirkende Ursache auf die Materie wirkt, ebenso gut kann auch die Materie auf die bewirkende Ursache zurückwirken. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint uns die Materie, wenn Aristoteles lehrt, dass das Beil, welches das Holz spalte, von diesem stumpf gemacht würde, dass das männliche Sperma vom weiblichen Menstruationsblute abgeschwächt werde u. dgl. Von da bis zu dem Punkte, wo die Rückwirkung der Materie auf die bewegende Ursache die stärkere ist, wo die Materie der bewegenden Ursache entgegentritt und die Zwecke derselben vereitelt, ist nur ein kleiner Schritt. Und in der That kommt auch diese Hemmung des Zweckes durch die Materie in der Welt der Wirklichkeit vor. Führt doch Aristoteles die zwecklosen Ausscheidungen der Organismen, die Missgeburten bei der Fortpflanzung und den frühzeitigen Verfall der Dinge auf die Materie zurück, welche den Zweck hindernde Nebenwirkungen hervorbringt, die Uebereinstimmung zwischen dem Hervorbringer und dem Hervorgebrachten, das Gesetz der Synonymie trübe oder gar ganz aufhebe, welche endlich den Lauf der Natur störe, indem sie den Verfall der Dinge beschleunige. Hier erreicht die zweckhindernde Kraft der Materie ihre höchste Stufe, indem sie hier wie eine feindliche Macht auftritt, welche die guten Absichten des Zweckes zu vernichten strebt. Sie ist die Ursache der Uebel, des Bösen in der Welt, und bei dieser so schroffen Gegenüberstellung beschleicht es uns unwillkürlich wie eine Reminiscenz an einen alten kosmologischen Mythus, wo zwei feindliche Elemente sich im ewigen Kampfe zu vernichten streben.

Also auch in dem Verhalten der Materie kann uns eine gewisse Stufenfolge und Steigerung nicht entgehen.

Durch die Analyse des Werdeprocesses als eine rein passive

indifferente Möglichkeit erschlossen, wurde sie in der erkenntnisstheoretischen Entwickelung das Princip des individuellen Seins der Dinge und ihrer individuellen, unter den Artbegriff nicht mehr zu subsumirenden Eigenschaften und gestaltete sich im Verlaufe der naturphilosophischen Entwickelung zu einem neben der bewegenden Ursache und dem Zwecke selbständig wirkenden Principe, zu einer zweiten bewirkenden Ursache. Von da schwoll sie an zu einer feindlichen Macht und zu einem bösen Dämon, zur Ursache des Bösen, des Uebels und des Mangelhaften in der Welt.

So ergibt sich denn, dass Aristoteles den zuerst gewonnenen Begriff der Materialursache im Verlaufe des Systems nicht hat festhalten können. Während das blos unbestimmte mögliche Sein der Materie sich verdichtete zum wirklichen Stoffe mit vorhandenen Anlagen, steigerte sich das anfangs blos passive Verhalten derselben zum activen Streben nach eigener Kraftäusserung.

(Schluss folgt.)

# Die Wirthschaftspolitik des Vater unser.

(Nach G. Ruhland.)

Je mehr in der Behandlung socialer und volkswirthschaftlicher Fragen im unchristlichen Lager das egoistische Utilitätsprincip, die Nationalpolitik des Geldbeutels zur Geltung kommt, um so mehr muss jede litterarische Erscheinung, welche die volle Verwerflichkeit und gefahrvolle Entwickelung jener unchristlichen Wissenschaft und Bestrebungen in ihrem wahren Lichte zeigt und mit einer echt christlichen Volkswirthschaft principiell Ernst macht, mit Freuden begrüsst werden.

Eine solche ist das interessante und hochbedeutende Werk eines Nationalökonomen, der nicht nur als theoretischer Fachmann seine Wissenschaft auf der Hochschule Zürich vertritt, sondern, was in diesen eminent praktischen Fragen von weit höherem Werthe ist, über die wirklichen Verhältnisse sich durch Bereisung aller Getreideländer der Erde die nöthigen Erfahrungen und Kenntnisse durch persönliche Anschauung erworben hat, wir meinen: „Die Wirthschaftspolitik des Vater unser" von Gustav Ruhland.[1])

Was will aber dieser auffallende Titel? Der Vf. erzählt die Veranlassung dazu in anziehend rührender Weise:

„Es war am Untermain. Ich hatte Freunde heimgesucht. Mein Grundriss für agrarpolitische Vorlesungen (Verl. v. P. Perey, Berlin), der *in nuce* ein neues selbständiges System der Nationalökonomie und Wirthschaftspolitik enthält, lag als Manuscript vor mir. . . . Es handelte sich hauptsächlich für mich darum, den schon 14 Jahre alten Gedanken in neue Formen zu giessen. Und während ich darnach suchend, einsame Waldwege durchwanderte, begegnete mir zufällig eine kleine Schaar von Kindern. Sie beteten das Vater unser und im Vorbeigehen hörte ich die Worte: »Unser tägliches Brod gib uns heute!« — Das war es, was ich suchte! Ich hatte eine neue Form der Darstellung für mein wirthschaftspolitisches System.

„Wenn aber das Vater unser, wie mir das bald immer klarer und klarer wurde, in der That in solcher Weise sich auffassen lässt, dann musste sich doch auch in der reichen theologischen Litteratur eine mehr oder minder grosse Zahl von Belegstellen für die Richtigkeit meiner wirthschaftspolitischen Ideen auffinden lassen. Aus der Prüfung dieser Vermuthung entstand die nachfolgende

[1]) Die Wirthschaftspolitik des Vater unser. Von Gustav Ruhland. Berlin. Hofmann & Co. 1895.

Arbeit, für welche ich das Wort eines Görres zum Motto wähle: ›Der Wahrheit, wo sie herkomme, soll niemand sich verschliessen.‹“

Der Vf. fand wohl auch Vertreter der Ansicht, dass das Brod, um welches wir im Vater unser bitten, nur die Nahrung des Geistes bezeichne, so Origenes, Cassian, Hieronymus, insbesondere Erasmus und Zwingli. Dagegen beziehen die Mehrzahl und die bedeutendsten, die „zu seltener Harmonie durchgebildeten ganzen Männer“ es auch auf das materielle Brod, so besonders Gregor v. Nyssa, Augustin, Albertus M., Thomas von Aquin, Calvin, Graf Zinzendorff usw. „Und ausgerüstet mit dem vollen Wissen seines Jahrhunderts gelangt die Auslegung bei Augustin zu einem solchen Grade von Vollkommenheit, dass selbst ein Thomas v. Aq. fast 900 Jahre später nichts Wesentliches mehr zu verbessern weiss.“

Eine Kritik über diese inhaltschwere Schrift zu liefern, würde uns schlecht anstehen; wir brauchen nun aber den Vf. die Grundgedanken derselben mit seinen eigenen Worten vortragen zu lassen, um ihm die ungetheilte Zustimmung christlicher und wahrheitsliebender Leser zu sichern.

Eine glückliche Fügung war es, welche mich verschiedene neue nationalökonomische Gedanken, die ich im Laufe der letzten 14 Jahre auf rein empirischem Wege gefunden hatte, unter dem Gesichtswinkel des Vater unser einheitlich betrachten liess. Dabei war ich von der Ueberzeugung ausgegangen, dass an der Spitze all jener verschiedenen Auslegungen, die der Menschengeist im Verlaufe von fast zwei Jahrtausenden ergründet hat, als ewige Wahrheit das Vater unser steht, und dass es offenbar nur eines Fortschreitens der menschlichen Erkenntniss bedarf, um aus diesem unerschöpflichen Borne immer wieder neue und für das Menschengeschlecht höchst nützliche Wahrheiten herauszuholen. Diese Ueberzeugung hat sich glänzend bestätigt. Spielend leicht entrollten sich mir unter Führung des Herrengebetes die Grundzüge eines neuen nationalökonomischen Systems auf christlicher Grundlage, das meines Erachtens über die nur von Menschenhand geschriebene Nationalökonomie ebenso weit hinausragt, wie das Christenthum über die heidnische Weltanschauung. Ich sage spielend leicht — denn ich hatte ja eigentlich nichts anderes zu thun, als in den betreffenden Stellen bei Augustin und Thomas von Aquin moderne Worte einzusetzen. Und so zeigt uns denn heute, wo die germanischen Völker, nach einer mehr als tausendjährigen Geschichte am Scheidewege ihrer Entwickelung stehen, nur das Christenthum wieder den Pfad des Lebens und damit auch den Weg des Verderbens, während die rein menschliche Erkenntniss in unzähligen Irrthümern befangen steht. Werden die Völker die rechte Nutzanwendung daraus ziehen? Zunächst bieten sich gewiss wenig Anhaltspunkte, um diese Frage mit ‚Ja‘ zu beantworten. Die Zerfahrenheit

unserer wirthschaftspolitischen Ansichten hat die Völker in eine Menge von Parteien zerrissen. Und gerade die hervorragendsten Politiker sind es, welche offen bekennen, dass sie eigentlich nicht wissen, wie die grossen Aufgaben der Gegenwart zu behandeln sind.

„Wenn ich die berühmtesten Erläuterungen des Vater unser, soweit mir dieselben bekannt geworden sind, betrachte, dann ist vor allen die eine wichtige Thatsache festzustellen: Centralpunkt all' dieser Darstellungen ist der Begriff ‚Brot'. . . . Unsere Frage lautet deshalb von Anfang bis zu Ende: was haben wir unter dem ‚Brot' zu verstehen, um das wir im Vater unser bitten? Auch die Sprache der Menschen ist bekanntlich einer fortwährenden Um- und Neubildung unterworfen. So geht es auch mit dem, was zur Befriedigung der Bedürfnisse von Leib und Seele dient. Die Lehrer des Christenthums haben im Anschluss an den Urtext des Vater unser dafür das Wort ‚Brot' gebraucht. Und die fortschreitende Vertiefung dieses Begriffes im Geiste des Christenthums und anschliessend an die sich ändernden Zeitverhältnisse ist es, was wir als die Geschichte der Auslegung des Vater unser bezeichnen. Die im Laufe des vorigen Jahrhunderts unter dem Einfluss wirthschaftspolitischer Bedürfnisse neuentstandene nationalökonomische Wissenschaft beschäftigt sich genau mit dem gleichen Objecte und gebraucht dafür das Wort ‚Gut'. Gut im Sinne der Nationalökonomie ist nämlich alles das, was ein menschliches Bedürfniss befriedigen kann. Und im Sinne der grossen Kirchenlehrer ist ‚Brot' alles das, was für Leib und Seele unentbehrlich ist. Nur die Bezeichnung ist also eine verschiedene, die Sache ist die gleiche."

„Dringt man aber in die nationalökonomische Litteratur tiefer ein, dann findet man mit sehr wenigen Ausnahmen einen solchen Mangel an grossen, klaren, feststehenden Principien und eine solche Zerfahrenheit in den Grundbegriffen, dass man in jeder anderen, von mathematischem Geiste auch nur einigermaassen durchwehten Wissenschaft einen solchen Zustand als geradezu unglaublich bezeichnen würde. Soll und darf ein solcher Zustand weiter dauern? Und wenn die weitesten Interessen der Völker fordern, dass er gebessert werde, wo findet sich der Weg zur Besserung? Die Antwort auf diese Frage kann kaum zweifelhaft sein. Die Nationalökonomie wird gut daran thun, vom hohen Ross herabzusteigen und sich zu erinnern, dass das gleiche Object, mit dem sie sich bis heute in einer ziemlich unfruchtbaren Weise abgemüht hat, bereits seit fast zwei Jahrtausenden von den gewaltigsten Geistern der christlichen Kirche beherrscht wurde, und zwar beherrscht wurde in demüthiger Vertiefung in jenes Gebet, das Christus selbst uns als *sein* Gebet gegeben hat. Was also der Nationalökonomie noththut, das ist eine Revision ihrer Grundprincipien und Grundbegriffe im Geiste des Herren Gebet. Und indem wir diese Revision der nationalökonomischen Lehren vornehmen,

gelangen wir zu einer modernen Auslegung der vierten Bitte des Vater unser."

Schon der kleine Unterschied zwischen der Definition ‚Gut' und der Definition ‚Brot' zeigt die Schwäche auf seiten der Nationalökonomie. „Gut ist alles, was ein menschliches Bedürfniss befriedigen kann." „Brot ist, was für Leib und Seele unentbehrlich ist." Der schulgerechte Nationalökonom nimmt den Menschen, wie er ihn findet. Eine Unterscheidung zwischen einer edleren und weniger edlen Hälfte des Menschen kennt er ebensowenig, wie die Unterscheidung zwischen ‚Gut' und ‚Bös'. Der Definition ‚Gut' fehlt deshalb jede sittliche Qualität. . . . Wie ganz anders erscheint uns die Lehre eines Gregor v. Nyssa, eines Augustin, eines Albertus M. und eines Thomas v. Aquin! Für sie ist der Mensch nicht blos Mensch, sondern Seele und Leib. Und nicht das, was Leib und Seele thatsächlich gebrauchen, sondern nur, was Seele und Leib nothwendig brauchen, was für beide unentbehrlich ist, das ist „Brot". Damit gewinnt von Anfang an der Grundbegriff seine sittliche Weihe.

Nun ist aber der Mensch so sehr das Product von ausser seines Selbst liegenden Verhältnissen, dass das Nothwendige bei dem Einzelnen naturgemäss ein Verschiedenes ist. . . . Insofern daraus für den Einzelnen ein berechtigter Mehrverbrauch von Brot fliesst, können wir von einem berechtigten Luxus reden. Was aber über das standes- und Umständen gemäss Nothwendige hinausgeht, ist kein Brot mehr und deshalb ein Selbstverbrauch, ein sittlich durchaus verwerflicher Luxus. Nach genau der gleichen Linie richtet sich auch der Begriff des berechtigten Reichthums. . . .

Mit welch' bewundernswerther Klarheit wird hier von allem Anfange an jeder, wie immer gearteten communistischen Schwärmerei der Entwickelungsboden entzogen. Und wie absolut sicher beherrscht diese Lehre die materiellen Güter als Mittel zum Zweck für ein immer menschenwürdigeres Dasein Aller, während die heutige Schulnationalökonomie am letzten Ende doch immer nichts anderes zu thun weiss, als vor dem grösseren Geldbeutel die grössere Verbeugung zu machen.

Wenn die heutige Nationalökonomie in der üblichen Weise mit dem Satze beginnt: „Die Arbeit ist die Quelle der Güter", und dann in dieser Arbeit nichts anderes sieht, als den concreten Arbeitsprocess, der sich nach seiner activen Seite rasch in den Arbeiter verdichtet, so beginnt sie mit einem groben Irrthum. Wenn sie aber den Begriff der Arbeit in der rechten Weise vertieft, und darin die Bethätigung der ganzen Menschheit (ein Product ihrer gesammten Entwickelungsgeschichte) sieht, wobei der zufällig anwesende Arbeiter nur das lebendige Bindeglied zwischen Geist und Materie darstellt, dann wird auch sie in Zukunft dem hundertfachen Millionär ebenso wenig Weihrauch streuen, wie sie

sich berechtigt halten darf, den hungernden Arbeiter mit dem Vorwurf der Selbstverantwortung zu belasten. Der Einzelne mit all' seinem Besitz und all seinem wirthschaftlichen Thun und Lassen steht in der absoluten Gewalt einer höheren Macht. Und Augustin behält wieder einmal Recht, wenn er sagt: „Woher hat der Reiche seinen Ueberfluss, wenn nicht und weil Gott es ihm gibt? Was wird er noch haben, wenn Gott seine Hand ihm entzieht? Sind nicht schon Reiche niedergegangen, und haben sich nicht schon Arme wieder aufgerichtet? Was jenem nicht fehlt, das hat er dem Erbarmen Gottes und nicht seiner eigenen Macht zu verdanken.

Die Arbeit, welche die Güter erzeugt, ist nicht die Arbeit des Arbeiters, sondern die Arbeit der grossen Menschengemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist zunächst eine solche im Geiste und umschliesst damit auch jeden einzelnen lebenden Arbeiter. Sie ist aber auch eine Gemeinschaft in der Materie, die z. B. in der Bändermaschine ebenso unzweifelhaft wie in dem soeben erzeugten Bande gegeben ist. Die Arbeit selbst aber ist der Vereinigungsprocess von Geist und Materie. Und was ist der Arbeitslohn? Im Sinne der Nationalökonomie des Geldbeutels: Der Preis für die Arbeit, der durch Angebot und Nachfrage bestimmt wird; — im Sinne der socialistischen Theorien: Der Antheil des Arbeiters an dem Gesammtwerth des Arbeitsproducts; — im Sinne des Vater unser: Der gütermässige Ausdruck für den Grad der Entfaltung, den die menschheitliche Entwickelung in der Geschichte jeweils erreicht hat.

Wie man bei den Begriffen „Gut," „Reichthum," „Luxus," „Wirthschaft" usw. sich fast immer mit der rein quantitativen Erfassung der Erscheinungen begnügte, wie man den Arbeiter in den Begriffen „Arbeit" und „Arbeitslohn" zu einer Sache degradiren zu können glaubte einfach deshalb, weil den egoistischen Interessen des Geldbeutels eine andere Auffassung fehlt, so ist auch der „Werth" der herrschenden Schulmeinung zuletzt nur ein anderer Ausdruck für die Thatsache, dass auf dem freien Markte so und so viel Geld gezahlt wird. Der Preis, wie er durch Angebot und Nachfrage bestimmt wird, bleibt Mittelpunkt aller hierhergehörenden Erwägungen. Und der Werthbegriff ist eigentlich nur dazu da, um dem thatsächlich vereinbarten Preise nachträglich eine gewisse sittliche Weihe zu verleihen. Der freie Markt bleibt die erste und letzte Instanz. Die unpersönliche, freie Concurrenz und der Egoismus das Gesetzbuch. Und was in diese Formeln nicht hineinpassen will, das muss . . .

Dagegen sagen wir: Der Werth ist der gütermässige Ausdruck für die Beziehungen eines Objectes zur volkswirthschaftlichen Gemeinschaft.

Von diesem Begriff ausgehend, lösen sich die Fäden der verschiedenen volkswirthschaftlichen Probleme in einer ebenso klaren wie bestimmten

Weise. Der Egoismus ist für die Wirthschaftspolitik des Vater unser überhaupt kein berechtigtes Motiv. Zufriedenheit, Mässigung und Arbeitsamkeit unter voller Hingabe an die edleren menschheitlichen Bestimmungen: Das sind die wirthschaftlichen Motive im christlichen Staate und für christliche Gesetze innerhalb der Staaten. Es erscheint deshalb selbst die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die vom Egoismus beherrschte freie Concurrenz auf dem Waarenmarkte alles schlichten und richten könnte. Dass aber der freie Markt für die Grundstücke das wirthschaftspolitisch Wünschenswertheste wäre, davon kann auch nicht im entferntesten die Rede sein.

Die heutige freie Grundpreisbildung ist nichts anderes, als die gesetzliche Anerkennung der Wucherfreiheit auf dem Gebiete des Grundmarktes. Der Grundverkäufer wuchert heute nach allen Regeln der Kunst den Grundkäufer aus, und der letztere lässt es sich gefallen in der Hoffnung, seinen Nachfolger mindestens ebenso auswuchern zu können. Der socialen Gesammtheit wird aber bei Eintritt einer Agrarkrisis zugemuthet, die ausgewucherten bäuerlichen Existenzen zu erhalten.

Dass die Getreideeinfuhr nach Mitteleuropa nur aus dem Motive der Profitmacherei, ohne Rücksicht auf das Bedürfniss und auf die bisherigen Getreidepreise durchaus antichristlich ist, unterliegt keinem Zweifel. Dass nach den Principien der Wirthschaftspolitik des Vater unser das zügellose Börsenspiel mit Brotgetreide niemals gebilligt werden kann, bedarf ebenfalls keines besonderen Beweises. . . . Und warum dauert die Bevölkerungsflucht nach den Städten fort? Die oben angedeuteten Probleme der actuellen Wirthschaftspolitik geben die Antwort darauf: Die Agrarfrage, die Frage der auswärtigen Concurrenz, die Währungsfrage usw. haben die Landwirthschaft zu einem unrentabelen und daher mehr oder weniger gemiedenen Geschäfte gemacht. Die Lösung all' dieser Fragen zielt aber auf die Lösung des Werthproblems gegenüber der thatsächlichen Preisbildung ab. Wenn aber durch die Anerkennung des wahren Werthes im Verkehr die landwirthschaftliche Arbeit ihre volle Productivität wieder gewinnt, dann wird auch die heutige Bevölkerungsflucht vom Lande nach der Stadt aufhören, das Arbeiterangebot gemindert, und der Lohn erhöht. Also erscheint der wahre Werth der Güter als die volkswirthschaftliche Basis der Bildung des Arbeitslohns.

Die Richtigkeit dieser mehr abstracten Formulirung ist leicht zu erkennen. Alle Welt weiss, dass der redliche Erwerb immer dann seinen goldenen Boden verliert, wenn der unredliche Erwerb sich ausbreitet. Diese wucherische Ausbeutung der verschiedensten Art aber hängt sich an die verschiedenen Güter im Verkehr, an die Grundstücke, an das Geld, an die übrigen Waaren und auch an die Arbeiter, wo sie zur Sache degradirt sind. Das Wucherinteresse bestimmt dann den Preis, der

sich mehr oder minder weit vom Werthe entfernt. Man beseitige also diese Art der durchaus unchristlichen Preisbildung durch eine Rechtsordnung, in welcher der Preis der Güter sich nach seinem wahren Werthe bestimmt, und der unredliche Erwerb wird verschwinden, während die redliche Arbeit ihren Gott gewollten Segen wieder findet.

Wie die herrschende nationalökonomische Schule, trotzdem sie sich „ethisch" nennt, in ihren Grundbegriffen ‚Gut' und ‚Bös' nicht zu unterscheiden weiss, so kennt sie auch — trotzdem in ihren Werken so viel von einer „organischen" Auffassung die Rede ist — nichts von einer Unterscheidung zwischen „Gesund" und „Krank". Auch das hat offenbar jene einseitige historische Methode verschuldet, welche die Dinge nur behandelt, wie sie sind und geworden sind, nicht aber, wie sie sein sollen. Einer solchen rein quantitativen und principienlosen Behandlung der ökonomischen Erscheinungen musste die Erkenntniss der Qualitäten verschlossen bleiben. Und deshalb ist die wirthschaftliche Canaille zum Normalmenschen der Nationalökonomie geworden. Und die im Absterben begriffenen volkswirthschaftlichen Körper betrachtet man heute in unserer Schule als höhere Stufe volkswirthschaftlicher Entwickelung. Aus einer solchen Zerfahrenheit kann nur die Rückkehr zu den grossen einfachen Wahrheiten des Vaterunser retten. Und wie lauten dieselben?

Wenn Albertus M. sagt: „Um Reichthum bitten wir nicht, damit wir nicht übersättigt fragen: wer ist der Herr? Und wir bitten, dass uns die Armuth nicht beschieden werde, auf dass wir nicht durch Mangel getrieben, den Namen Gottes schmähen —" und wenn ein Augustin ausführt: „Wer da spricht: Armuth und Reichthum gib mir nicht! was sagt der anders als: Unser tägliches Brot gib uns heute!" und „alles Ueberflüssige ist eigentlich schon fremdes Gut!" — so bedeutet das, in die Sprache der Nationalökonomie übersetzt, nichts anderes als: Die Wirthschaftspolitik des Vaterunser ist die Politik des breitesten Mittelstandes! Wir werden also bei sonst gleichen Verhältnissen jenes Land als auf der höheren Stufe volkswirthschaftlicher Entwickelung stehend zu bezeichnen haben, in welchem der Mittelstand am meisten vertreten ist. Wo aber der Mittelstand sich in fortschreitender Auflösung befindet, dort haben wir eine dem Verderben direct entgegenreifende Entwickelung vor uns, und zwar um so sicherer, je grösser der Reichthum ist, welcher diesen Auflösungsprocess des Mittelstandes begleitet.

Damit ist auch die sociale Physiologie und sociale Pathologie ihrem Inhalte nach sofort begrenzt. Denn wenn die normale gesunde Entwickelung sich mit der fortschreitenden Ausbreitung des Mittelstandes deckt, dann finden wir die anormale krankhafte Entwickelung dort, wo das Volk in die Ueberreichen und Allzuarmen sich fortschreitend zersetzt. Die sociale Physiologie hat deshalb den Arbeiter, der zugleich

Eigenthümer seiner Productionsmittel ist, als grundlegende Kategorie zu betrachten. Die in der heute herrschenden Nationalökonomie aber übliche Auftheilung in Grundrente, Kapitalzins und Arbeitslohn ist eine solche nach durchaus pathologischen Kategorien, die nur dort am Platze ist, wo sich die breite Masse des Mittelstandes bereits in Grundherren, Kapitalisten und Arbeiter gespalten hat. Und nun bedarf es nur einer Anwendung dieser Ideen auf einen concreten Fall, um sofort wieder zu erkennen, welch' tiefen inneren Zusammenhang die Ausbreitung des Mittelstandes mit unserem täglichen Brote hat.

England ist ja bekanntlich nach allgemeiner Ueberzeugung das reichste Land der Welt. Deshalb sieht die Nationalökonomie des Geldbeutels in dessen Zuständen durchweg eine höhere Stufe volkswirthschaftlicher Entwickelung, die ihr Licht und ihre Schatten Deutschland vorauswerfe. Wie sind nun die Verhältnisse in diesem bezeichneten und vielbewunderten England? Der bäuerliche Mittelstand ist vollständig verschwunden. An Stelle der Gemeindefluren und Bauerndörfer sind Schlösser mit Parks und Villen mit Gärten getreten. Das städtische und industrielle Grosskapital hat den landwirthschaftlichen Grundbesitz ganz aufgekauft. Dem bäuerlichen Mittelstand ist der gewerbliche Mittelstand gefolgt. Ueberall finden wir den Auflösungsprocess des Volkes in Kapitalisten und Arbeiter fast vollständig durchgeführt. Das platte Land ist entvölkert, dafür sind die Städte mit desto grösseren Menschenmassen angefüllt. Die Jahresernte von England reicht nicht mehr zur Ernährung des Volkes auf drei Monate; wehe ihm, wenn einmal die Einfuhr verhindert wird!

Dagegen ist Ruhland der Meinung, dass die Lösung der Agrarfrage, in der rechten Weise erfasst, für Deutschland die Lösung der socialen Frage bedeutet, denn sie erfordert nicht mehr und nicht weniger, als die Reformirung aller gesetzgeberischen und verwaltungsrechtlichen Thätigkeit des Staates nach den Grundsätzen des positiven Christenthums.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

# Recensionen und Referate.

**Richard Avenarius' Biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnisstheorie.** Eine Einführung in die „Kritik der reinen Erfahrung". Von Fr. Carstanjen. München, Ackermann, 1894. 129 S.

Das vorliegende Schriftchen macht, wie schon sein Titel erkennen lässt, keinen Anspruch auf eigenen und originalen Gedankengehalt, sondern bietet eine Einführung in die vor einigen Jahren erschienene „Kritik der reinen Erfahrung" von Rich. Avenarius[1]), genauerhin in den Stoff des ersten Bandes.

Carstanjen charakterisirt in der Vorrede den Standpunkt der „Kritik", welche in ihrem „ersten, biologischen Theil unter völliger Lostrennung von jeglichen »psychischen« Factoren eine Doctrin der Aenderungen und Aenderungsreihen des nervösen Centralorgans ausbildet, eine Biomechanik, in Zurückführung und Basirung des ganzen Erkenntnissprocesses auf biologische Erscheinungen. Der zweite »psychologische« Theil ist der Beschreibung und Classification der »Aussagewerthe«, als der »psychischen« Werthe gewidmet. Ein strenger Parallelismus zwischen den Aenderungen des Centralorgans einerseits und den Aussageinhalten andererseits wird entwickelt. Beide Reihen stehen nicht im Causalverhältniss, sondern werden verbunden gedacht in der Art und Weise einer logischen Functionalbeziehung, d. h. in einer derartigen Beziehung zweier Grössen zu einander, dass wenn die eine sich ändert, dann auch die andere sich ändert."

In acht Abschnitten wird der Hauptinhalt des ersten Bandes der Kritik auseinander gelegt.

Der erste Abschnitt constatirt ein dreifaches Abhängigkeitsverhältniss zwischen dem nervösen Centralorgan (System $C$), der Umgebung ($R$ = Sachen im Raume, physiol. Reize) und den Aussagewerthen ($E$ = Gesammtheit der psychischen Thätigkeiten), und stellt weiterhin die einzelnen Bedingungen fest, an welche eine Aenderung des Centralorgans gebunden erscheint.

Der zweite Abschnitt behandelt das Verhältniss zwischen der Umgebung und dem System $C$. Das nervöse Centralorgan wird gefasst als

[1]) Leipzig, Reisland. 1888—90. 2 Bde.

sich „erhaltend" gegen die Einflüsse der Umgebung (vitale Erhaltung). Diese Erhaltung ist am grössten (vitales Erhaltungsmaximum), wenn der Arbeitsprocess und der organische Bildungsprocess oder kurz Arbeit und Ernährung sich die Waage halten, im Zustand der Systemruhe sich befinden (Biomechanisches Grundgesetz). Jede Abweichung von dieser Gleichgewichtslage (Vitaldifferenz) bedingt eine System-„Schwankung", und die Summe aller Aenderungen vom Beginne der Schwankung bis zum Wiedereintritt der Systemruhe ergibt die „unabhängige Vitalreihe" mit ihren Theilen, dem „Initial"-, „Medial"- und „Finalabschnitt".

Die Grundlinien für die weitere Untersuchung sind nun gezeichnet. Der dritte und vierte Abschnitt befasst sich mit den Bedingungen und der Analyse der drei eben genannten Theile der Vitalreihe, während der fünfte die Betrachtung auf die Endbeschaffenheiten des nervösen Centralorgans beschränkt, auf die Ausbildung desselben zu „Multiponiblen" und „Subconstanten", als deren Correlate die noch umbildungsfähigen Begriffe der menschlichen Aussagen anzusehen sind.

Der sechste Abschnitt überträgt die gewonnenen Resultate auf die Gesammtheit der Systeme *C*, auf das „Congregalsystem" der menschlichen Gesellschaft, und die beiden noch übrigen Abschnitte zeigen die grösstmögliche Entwickelungsfähigkeit des nervösen Centralorgans auf, dessen Ausbildung zur „vollkommenen Constante" — ihr Correlat ist ein für alle Individuen und in jedem Falle und jeder Zeit geltender Begriff — und endlich zur „reinen Constante", welcher der „definitive Weltbegriff entspricht, wodurch die im Welträthsel enthaltene Vitaldifferenz dauernd aufgehoben wird."

Dies der skizzenhafte Inhalt der Carstanjen'schen Schrift. Der Vf. schreibt eine Einführung von prägnanter Kürze und verständlicher Klarheit, wenn auch die Fremdartigkeit der von Avenarius übernommenen Terminologie, die mathematisch abstracte Formelsprache und die vielfach angewendeten Buchstabensymbole angestrengte Aufmerksamkeit erfordern. Das Büchlein gibt einen genügenden Blick in die Grundgedanken der „Kritik" und es dürfte jedem, welcher Avenarius kennen lernen will, die grössten Dienste thun.

Hat der Autor seine Aufgabe mit Geschick und voller Durchdringung des Gegenstandes gelöst, so bleibt doch eine andere Frage, die nach dem philosophischen Werthe der Arbeit, welche allerdings zusammenfällt mit der philosophischen Würdigung der „Kritik" selbst. Hier müssen wir dem Standpunkt C.'s als eines entschiedenen Parteigängers des Züricher Positivisten auf's schärfste entgegentreten. Nach ihm und seinem Meister wäre die gesammte menschliche Thätigkeit, die individuelle und menschheitliche Entwickelung lediglich bedingt durch in gewisse Schemata gezwängte Gehirnprocesse ohne jede Mitbetheiligung der Seele oder psychischer Factoren. Psychisches Leben überhaupt hätte

keine weitere Bedeutung, als die armselige Rolle von Anhängseln oder Begleiterscheinungen einer blinden Nervenmechanik zu spielen. Wenn C. in der Aufstellung oder richtiger in der consequenten Durchführung dieser Theorie eine „erlösende That“ (S. 117) erblickt, so haben wir zu bemerken, dass die Kritik von Avenarius, so scharfsinnig in ihr eine Ueberfülle von Material im einzelnen auch geboten sein mag, doch ihren Grundgedanken nach auf unbewiesenen Hypothesen beruht. Eine unbewiesene Hypothese ist die Voraussetzung eines durchgängigen Parallelismus zwischen den physischen und psychischen Acten, und eine nicht minder unbewiesene Hypothese ist fernerhin der Satz, dass die psychischen Vorgänge mit den Aenderungen des nervösen Centralorgans nur in der Weise einer logischen Functionalbeziehung verbunden seien. Beide Behauptungen besitzen aber für den Aufbau der Kritik eine fundamentale Bedeutung.

Mit diesen principiellen Einwürfen schliessen wir unsere Besprechung, die der Natur der Sache nach kurz auch auf die Quelle der besprochenen „Einführung“ zurückgreifen musste.

München. **Dr. M. Baumgartner.**

---

**Abstammung des Allseins.** Von A. Balawelder. Wien, Waldheim 1894.

Der Vf. dieser kleinen Schrift sucht aus dem Zeit- und Raumbegriff nachzuweisen, dass die Punkte des realen Raumes in einer ewigen Bewegung inmitten eines unendlichen Universums verbleiben, dass sich daraus alle Vorgänge der Erscheinungswelt mathematisch ableiten und alle erkenntnisstheoretischen Widersprüche und Unklarheiten beseitigen lassen.

Die Abhandlung selbst gibt nur eine „Analyse des empirisch constatirbaren reinen Raumes. Es lässt sich nämlich erweisen, dass dieses Object unserer Erkenntniss noch in weitere einfache Elemente zerlegbar ist.“ Der Raum ist ihm nämlich „ein wirkliches Sein an sich, weil das wirkliche Vorhandensein dieses Objectes eine empirisch constatirbare Thatsache ist.“ Er ist ja messbar. „In seinem dimensionalen Ausmaas lässt er sich rationellerweise nur als ein Bestehendes in sich auffassen. Ein reines Gedankending lässt sich nämlich empirisch nicht messen, denn es hat keine Ausdehnung. . . . Der reine Raum verschwindet ebensowenig wie die Zeit, in welcher er als ein solcher besteht, selbst unter der Voraussetzung des Nichtbestehens aller übrigen Dinge. Der Ort, welchen die Dinge eingenommen haben, bleibt immer derselbe und lässt sich weder wegdenken, noch derart beschaffen denken, dass sein Verschwinden möglich wäre.“

Daraus ergeben sich freilich Antinomien. Denn der Raum ist doch unbeschränkt, etwas Existirendes kann aber nicht unbeschränkt sein.

Diese lösen sich aber durch die neue Fassung des Raumes. „Nach einer kurzen Ueberlegung gelangen wir nämlich zu dem überaus merkwürdigen, bisher für unmöglich gehaltenen Resultate, dass der reine Raum nicht dasjenige sei, worin das anderweitig gegebene Ding an sich in Erscheinung tritt. Der reine, leere, empirische Raum in richtiger Auffassung enthält vielmehr ein actives Element schon in sich. Dieses Element ist es, was den Raum zu einem wirklichen dimensionalen oder ausdehnbaren Realbestande macht."

Es gibt übrigens nach dem Vf. derartig beschaffene Stellen im Universum, wo dieses active Element fehlt. „An jenen Stellen kann aber auch von einem Raumcontinuum nicht die Rede sein. Dort gibt es nämlich nur einen unbestimmten beziehungslosen Raum mehr. Das active Element liegt zugleich auch den im Raume in Erscheinung Tretenden zu Grunde. Aus eben demselben Elemente, welches dem realen Raume zu Grunde liegt, lässt sich auch die Erscheinungswelt selbst mathematisch ableiten."

Das active Element des Raumes ist die „reale Bewegung der Punkte eines heterogenen Raumes inmitten eines homogenen oder passiven Universums."

Um dieses letztere zu verstehen, muss man auf die neuesten mathematischen Entdeckungen zurückgehen, welche eine über die Euklidische Geometrie hinausgehende absolute Geometrie mit $n$-dimensionalem Raume verlangen. „Der in den Lehren der absoluten Geometrie ausgebildeten Vorstellung gemäss muss nämlich angenommen werden, dass die Raumfolge aus zwei grundverschiedenen Theilen bestehen muss. Der eine dieser beiden Theile bildet den empirischen reinen Raum. Die innerhalb dieser Raumfolge bis in's unendliche gehenden gleichlaufenden Geraden besitzen die Eigenschaft, dass selbe im Unendlichen zum gegenseitigen Durchschnitte gelangen. Jene Parallelen hiervon, deren gegenseitige Entfernung unendlich ist, treffen sich dagegen im Umfange eines, mit dem Durchmesser $= \infty$ beschriebenen Kreises, und fallen so in den äussersten Umfang der realen Raumfolge hinein. Innerhalb dieser unendlich grossen Kugelform liegt der gekrümmte, daher der heterogene oder ungleichartige Theil der Raumfolge. Das Ausmaas der Unendlichkeit einer realen Raumfolge hängt daher vom Krümmungsmaasse in der Anordnung der Einzelpunkte dieser Raumfolge ab." Die Aeusserung der Raumpunkte besteht in einer mechanischen Bewegung. „Das im Zuge der in Bewegung befindlichen Punkte beschriebene Continuum ergibt so die Krümmung des Raumes. . . . ."

Da die Grundlage dieser Weltbildung auf der neuen absoluten „Geometrie" beruht, so können wir uns einer Kritik derselben entheben, welche wir in unserer Schrift: „Die neue Raumtheorie", Mainz, Kirchheim 1882 gegeben haben.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

**Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung der Philosophie bis zu ihrer letzten Phase.** Ein Leitfaden für allgemein Gebildete und Studirende der Hoch- und Mittelschulen. Von Dr. Rich. Wahle, Priv.-Doc. a. d. Univ. Wien. Wien, Braumüller. 1895. IV,66 S. gr. 8. ℳ 1,40.

„Durch einen gedrängten Ueberblick . . . soll hier die Ueberzeugung gesichert werden, dass alle Metaphysik — das ist die Speculation über das Wesen des Daseins, des Werdens, der Gottheit, der Weltkräfte, über unser Erkennen selbst — sich vollkommen entwickelt und zum Abschluss gebracht hat" (S. III). Demgemäss wünscht der Vf. (S. IV), dass „die Menschheit, die wohl noch recht junge Menschheit, Abschied nimmt von der Philosophie in ihrer bisherigen Form, als von einem Jugendtraum"! Manchem „Studirenden der Hoch- und Mittelschulen", nicht wenigen „allgemein Gebildeten" mag solch' ein Wunsch aus der eigenen Seele gesprochen sein. Wer aber meint, ohne alle Philosophie liesse sich doch kaum leben, wird sich entweder bei der „Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik" umzusehen haben, da unter diese das Inventar der ausgelebten Philosophie als „Vermächtnisse" vom Vf. vertheilt wurde[1]), oder mit einer „descriptiven" Beschäftigung gegenüber „der unverificirbaren metaphysischen Speculation" (S. 3) vorlieb nehmen. „Man ist nicht seiner Ichwesenheit sicher, auch nicht der Thatsache, dass man Empfindungen besitzt, sondern sicher ist nur, dass so etwas wie eine Fläche existirt, oder dass die Unmöglichkeit existirt, dass zwei Flächen am selben Orte sind; sicher ist es schon nicht mehr, dass Empfindungen an einem Subject existiren — sicher ist nur, dass Vorkommnisse schlechthin existiren" (S. 53 f.). Wollte Jemand unter den „Vermächtnissen" etwa ein Stück „Ethik" erwarten, so muss er wissen, dass ethische Formeln „auch dem gemeinen Mann von selbst geläufig sind. Sie finden sich bei Dichtern und Schriftstellern, bei Menschen mit traurigen Lebenserfahrungen in mehr oder weniger geistvoller, paradoxer oder gemeinplätziger Form" (S. 32). Nur soweit ethische Formeln „die Folge metaphysischer oder erkenntnisstheoretischer Anschauungen sind, gehören sie zur Geschichte der eigentlich philosophischen Speculation" (ebendas.), und können ihren Platz wählen unter dem, was uns von aller Philosophie erübrigt: „die Naturwissenschaft und die kritische Demuth und unsere allumfassenden trüben Erfahrungen, die Geschichte der Philosophie" (S. 63). Diese letztere „mag eine Schulung für abstractes Denken . . ja bleiben" (S. 65).

Wenn aber die Geschichte der Philosophie von Allen so prokrustesartig behandelt würde wie vom Vf., so müssten ihre Darstellungen lieber

[1]) Siehe dessen Buch: „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende", bespr. in dieser Zeitschrift. 1895. S. 73 f.

den Statistikern symptomatischer Erscheinungen als den Kreisen der „Schulung für abstractes Denken" übergeben werden.

Rom. **Dr. P. B. Adlhoch O. S. B.**

---

**Wahrheit und Dichtung in den Hauptlehren Ed. v. Hartmann's.** Von Dr. N. Kurt. Leipzig, Fleischer. 1894.

Der Vf. dieser Schrift führt eine scharfe Feder und führt sie siegreich gegen die Dichtungen Hartmann's, ohne die Bedeutung dieses Philosophen zu verkennen. „Was den philosophischen Theil der Hartmann'schen Ausführungen anlangt, so kann derselbe nur wirkliches Bedauern darüber hervorrufen, dass H. seinen so überaus hervorragenden reichen Geist in den Dienst abenteuerlicher Speculationen gestellt hat." Seiner scharfsinnigen Kritik an dem Unbewussten, an dem blinden Weltwillen, an der Erlösung des unglückseligen Absoluten, an seiner Freiheitslehre usw. können wir meistens unsere Beistimmung nicht versagen, es haben uns dabei manche originelle Ausführungen überrascht. Dagegen ist die Darlegung seiner eigenen Anschauung über den Urgrund der Dinge wenig befriedigend; er hält nämlich das Welträthsel für absolut unlösbar.

„Ueberblickt man die Theorien, durch welche die Philosophen aller Zeiten das grosse Welträthsel aufzuhellen gesucht haben, so muss Einen ein tiefes Bedauern über die stattgefundene riesenhafte, zerrüttete Verschwendung höchster Geisteskraft erfüllen, die an die Lösung eines unlösbaren Problems verwendet wurde. Dass dieses Problem unlösbar ist für menschliche Geisteskräfte, werden die nachfolgenden Erwägungen über jeden Zweifel erheben.

„Es ist ein unumstössliches Grundgesetz unserer Vernunft, dass jedem ‚Nachher' ein ‚Vorher', jeder Wirkung d. h. jeder Veränderung . . . eine zureichende Ursache vorausgehen muss. Führt aber jede Wirkung auf eine vorausgehende Ursache zurück, so ist auch diese unmittelbare Vorursache wieder als Wirkungsäusserung einer weiter zurückliegenden Ursache zu betrachten, und sofort bis in's unendliche. Nirgends finden wir einen Ruhepunkt, überall tönt uns die Frage: ‚warum'? ‚woher'? entgegen, unerbittlich, ohne Aufhören. Wir gelangen logisch nun und nimmer zu einer letzten Ursache, wo wir Rast machen könnten von der Wanderung durch das All der Dinge. Wenn es keine Wirkung ohne Ursache gibt, woher dann die erste Ur-Ursache! Nach den Gesetzen unseres Denkens, die den Inhalt unseres gesammten intellectuellen Seins bilden, dürfte nichts weiter existiren als das absolute Nichts, sofern man von diesem überhaupt als existirend reden darf. Nun existiren aber nicht blos wir, sondern in und um uns lebt und webt eine unerschöpfliche Fülle der Erscheinungen; — mithin lehrt die unabweisbare Erfahrung, dass menschliches Denken in Bezug auf die Beantwortung der Frage nach dem letzten Grunde der Dinge absolut widerspruchsvoll eingerichtet ist. Und doch haben wir zur Ergründung dieser widerspruchsvollen Welt lediglich das mangelhafte Instrument unseres Denkens, das uns

durch sein kategorisches »jede Wirkung muss ihre Ursache haben« zwingt, logisch das Nichts, das absolute Nichts zu fordern. Aus Nichts kann aber, ebenfalls nach einem unumstösslichen Vernunftgesetze, Nichts entstehen. Trotzdem existiren nicht nur mindestens wir selbst, die wir denken, fühlen, wollen, sondern die Unendlichkeit um uns. Wollten wir diese auch, haltlosen philosophischen Theorien folgend, in subjectiv-idealistischem Sinne als Illusion fassen, so würde nichtsdestoweniger auch diese wieder zurückweisen auf die unendliche Reihe der schöpferischen Vorbedingungen, welche derartige wunderbar complicirte Vorstellungen erzeugen können." (S. 31 f.)

Diese Beweisführung widerlegt sich zunächst indirect selbst. Denn wenn die menschliche Vernunft auch nur einmal auf Widerspruch angelegt ist, d. h. nothwendig dem Widerspruch von ihren evidenten Principien aus verfallen muss, dann ist sie überhaupt unzuverlässlich, sie ist, wie Kant aus diesen vermeintlichen Antinomien ganz richtig schloss, überhaupt nicht imstande, etwas Metaphysisches zu erkennen. Dann ist aber auch die Vernunft, welche den vermeintlichen Nachweis einer Unlösbarkeit des Weltproblems liefert, unzuverlässig.

Aber ist denn dieser Widerspruch in der Vernunft wirklich vorhanden? Sicher war es sonst Gepflogenheit aller vernünftigen Menschen, dass wenn sie in ihren Deductionen auf Widersprüche geriethen, sie die Deductionen revidirten, überzeugt, dass nicht die Vernunft, sondern der Mensch im Gebrauche der Vernunft irrt. Das lässt sich nun auch handgreiflich in der Deduction Kurt's nachweisen; dieselbe ist ein ganz eclatanter Trugschluss.

Dass jedem „Nachher" ein „Vorher" vorausgehen müsse, ist nur mit Einschränkung zuzugeben. Freilich wenn man „Nachher" als einen Zeitpunkt betrachtet, der einem anderen folgt, so muss dieser letztere als vorher bezeichnet werden. Es kann aber auch einen Zeitpunkt geben, dem nichts Existirendes vorausgegangen ist, sondern nur ein ideelles Vorher, ja es lässt sich eine Existenz denken, nämlich die ewige, unveränderliche, der nicht einmal ein ideelles Vorher vorausging. Doch dies nur vorübergehend, weil der Beweis sich nicht auf die Zeitfolge, sondern vielmehr auf das Causalitätsprincip stützt.

Wir können allerdings bei dem *regressus* in der Reihe der Wirkungen und Ursachen bei keiner Wirkung stehen bleiben und also auch nicht bei einer Ursache, die wieder Wirkung wäre; denn die Wirkung weist auf die vorausgehende Ursache hin. Darum kann nur bei einer Ursache Halt gemacht werden, die nicht wieder Wirkung ist. Das Causalitätsgesetz verlangt nicht, dass jede Ursache eine Wirkung sei, sondern nur, dass jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Auch liegt es nicht im Begriffe der Ursache, hervorgebracht zu sein, sondern hervorzubringen, noch auch lässt sich irgend ein nur einigermaassen annehmbarer Grund für die Behauptung beibringen, dass es keine unhervorgebrachte Ursache

geben könne; im Gegentheil, da es ganz evident ist, dass nicht alles Wirkung, d. h. von einem Andern hervorgebracht sein kann, so muss mit absoluter Nothwendigkeit eine unerschaffene Ursache angenommen werden, welche denn nachher auch Kurt als Absolutes, Gott selbst, annimmt. Es ist daher eine ganz unlogische, auf der unverzeihlichsten Begriffsverwechselung beruhende Frage: „Wenn es keine Wirkung ohne Ursache gibt, woher dann die erste Ur-Ursache?"

Eine weitere unlogische, aber nicht der Vernunft, sondern unserm Denker zu imputirende Folgerung ist der Schluss von jener Unmöglichkeit der causalen Abfolge der Dinge auf das Nichts. Wenn der Causalzusammenhang doch widerspruchsvoll sein soll, so kann und muss man ihn mit Vielen aufgeben, oder gar mit den Eleaten alle Veränderung leugnen. Solche und ähnliche Möglichkeiten sind zum mindesten ebenso berechtigt wie das absolute Nichts: es ist also ganz und gar unlogisch, dieses als nothwendige Folgerung hinzustellen.

Doch hören wir unsern Logiker weiter!

„Durch die unlogische Thatsache unserer Existenz werden wir zu einem weiteren Schlusse geführt, dessen Inhalt an sich unlogisch, dessen Folgerung aber unabweisbar ist, dass nämlich dem Wechsel der Dinge eine absolute All-Ursache zu Grunde liegt, die nothwendig Ursache ihrer selbst ist. So schön, so erhaben und unabweisbar diese Folgerung ist, für unser Denken ist sie völlig unerklärlich. Ein unerschaffenes, über Zeit und Raum erhabenes, von Ewigkeit zu Ewigkeit seiendes, vollkommenes oder mit den Attributen der Vollkommenheit ausgerüstetes weltumspannendes und weltdurchdringendes Wesen bedeutet für menschliche Intelligenz ein völlig Unbegreifliches, da unser Denken in der Region des Ursachlosen, Unerschaffenen, Ewigen durchaus versagt. Wenn dies aber der Fall ist, so ist es eine in Selbstverblendung endigende Vermessenheit, das Absolute in irgend einer Weise construiren und erklären zu wollen."

Ursache seiner selbst kann das Absolute nicht sein; sich dies vorzustellen ist weder schön, noch erhaben, sondern ein einfacher Widerspruch. Wohl aber ist das Absolute durch sich, es hat den Grund seines Seins in sich selbst, es existirt kraft seiner Wesenheit. Das Wesen des Absoluten ist uns allerdings unbegreiflich, wir können aber doch gar manches von ihm aussagen, z. B. dass es weise, mächtig sein muss, wobei wir uns wohl bewusst bleiben, dass diese Begriffe nur analogisch von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden können. Das gibt K. denn auch wieder zu, indem er erklärt: „Wir können besten Falls Rückschlüsse aus der Welt der Erscheinungen auf gewisse Eigenschaften des Absoluten fällen, aber erklären können wir diese Eigenschaften weder in Bezug auf ihre Existenz, noch auf die innere Art ihrer Wirksamkeit"; aber der Rückschluss, den nun Kurt macht, ist ein durchaus verfehlter.

„Da nun die veränderlichen Dinge aller Art ... als abhängig und unselbständig auf eine unbedingte Ursache hinweisen, d. h. direct aus der

göttlichen Machtfülle heraus entsprungen sein müssen, so ist die Welt, wie wir sie als Mikrokosmus in uns, als Makrokosmus ausser uns kennen, mit Gott, mit dem All-Einen oder wie wir sonst das Unfassbare bezeichnen wollen, in irgend einer Beziehung nothwendig identisch. Ausser Gott ist nichts und kann nichts sein, sonst wäre ja das Abhängige, das Bedingte, das Einzelne dem Unabhängigen, dem Unbedingten, also Gott gleich zu setzen" (S. 34).

Das gerade Gegentheil folgt; da das Abhängige nicht mit dem Unabhängigen identisch sein kann, so können die veränderlichen abhängigen Weltdinge mit dem unveränderlichen unabhängigen Absoluten nicht identisch sein.

N. Kurt's Polemik gegen die Willensfreiheit verdient darum ein besonderes Interesse, weil er

„während einer langen Periode seines Lebens vollüberzeugter Anhänger der indeterministischen Lehre von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen war. Nichts schien ihm einleuchtender zu sein als die Wahrheit dieser Lehre. Allmählich regten sich aber doch leise Bedenken und Zweifel, die im Laufe besonders erfahrungschwerer Jahre unter harten inneren Kämpfen immer mächtiger anschwollen um mit der schliesslichen vollständigen Bekehrung zu dem entgegengesetzten Standpunkt zu endigen. Nachdem er sich so zu der felsenfesten Ueberzeugung durchgerungen, dass die herrschende Lehre von der menschlichen Freiheit gänzlich unhaltbar sei und deshalb im Namen der Wahrheit und des Rechtes der deterministischen Lehre von der Nothwendigkeit alles Thuns und Lassens zu weichen habe — einer Lehre, die richtig aufgefasst, mehr als irgend eine andere berufen ist, den Menschen zu den erreichbaren Höhen sittlicher Vervollkommnung zu führen — erachtet er es für eine Gewissenspflicht, entschiedenere Stellung zu nehmen in dieser wichtigsten aller Menschheitsfragen, die durch Philosophen und Theologen aller Zeiten und aller Arten in einer schier unglaublichen Weise umnebelt und umnachtet worden ist."

Diese Polemik[1]) Kurt's ist um so interessanter als sie sich selbst gegen Deterministen: Grassmann, Lammezan, K. Fischer, Paulsen, Ziegler, Wundt, Hartmann richtet. Indem gegen dieselben dargethan wird, dass Verantwortlichkeit ohne Freiheit nicht denkbar ist, müssen wir Kurt's Ausführungen volle Anerkennung zollen, namentlich werden in vorliegender Schrift die jämmerlichen Winkelzüge schonungslos aufgedeckt, durch welche Hartmann vom „Unbewussten", „Uebersittlichen" her eine Verantwortlichkeit retten will.

Aber seine eigenen Ausführungen gegen die Freiheit sind ebenso wenig stichhaltig wie die seiner deterministischen Gegner. Ausser den gewöhnlichen Redensarten der Deterministen von gesetzmässigem, strengcausalem Zusammenhange der Ereignisse hat Kurt ein Moment die Zeit benutzt, um eine absolute Unmöglichkeit freier Entscheidungen zu beweisen.

---

[1]) Vgl. auch seine früheren Schriften: „Willensfreiheit" und „Das Freiheitsdogma in seinen neuesten Gestaltungen"

„Insbesondere gründet sich jede gegenwärtige Handlung auf die in den Handlungsmoment hineinragenden und ihn erfüllenden Wirkungen der vorangegangenen Wirkungsursachen, deren jede nur die augenblickliche Gegenwart erfüllt und mit dem nächsten Moment der Vergangenheit angehört. Da nun die Gegenwart unmöglich eine Macht über vergangene Wirkungsäusserungen haben kann, indem sie ihr absolut ohnmächtig gegenübersteht, jeder gegenwärtige wirkungserfüllte Moment aber nur und allein auf den Wirkungen der Vergangenheit beruht, so ist irgend eine Handlung zu irgend einer Zeit lediglich das Product der von Moment zu Moment ineinander übergeflossenen Vergangenheit, d. h. von zustandsverändernden Wirkungen, die anders zu gestalten, völlig unmöglich ist, und zwar einestheils aus dem angeführten Grunde, weil die Gegenwart auf die Vergangenheit keinen Einfluss zu äussern vermag, und anderntheils, weil die Gegenwart erst die Consequenz, der Niederschlag der Vergangenheit ist, welche — individuell betrachtet — in letzter Linie zurückweist auf die specifische Beschaffenheit des embryonalen Entwickelungskeimes“ (S. 61).

Wie erbärmlich die Logik dieses Argumentes ist, kann man leicht an einem Beispiele zeigen. Der Entwickelungszustand einer Pflanze wird in jedem Momente bedingt durch den ursächlichen Einfluss früherer Zustände. Da nun die Gegenwart auf die Vergangenheit nicht einwirken kann, ist dieser Zustand absolut nothwendig. — Der logische Fehler liegt auf der Hand: wenn der Zustand einmal eingetreten ist, dann ist er absolut nothwendig; aber er brauchte nicht einzutreten, da eine Macht den Zusammenhang zwischen dem jetzigen und dem vergangenen Zustand zerreissen konnte. So muss natürlich auch jede Willenshandlung, welche durch die früheren seelischen Factoren und äusseren Verhältnisse jetzt gegenwärtig ist, nothwendig sein; es konnte aber der Wille auch einer anderen Handlung Existenz verleihen, indem er nicht auf Vergangenes, sondern auf Gegenwärtiges einwirkte. Ja der Wille kann in einem wahren Sinne selbst auf vergangene Ursachen und deren Folgen einwirken. Denn wenn auch eine noch so starke durch die Vergangenheit herbeigeführte Disposition, z. B. eine noch so starke Gewöhnung vorhanden ist: der Wille kann dieselbe überwinden, also doch vergangene Wirkungen früherer Ursachen ausser Kraft setzen. Meistens aber sind solche aus der Vergangenheit stammende Dispositionen selbst frei herbeigeführt oder doch zugelassen, und kann also auch aus diesem Grunde der freie Wille dafür verantwortlich gemacht werden.

Die vermeintliche absolute Unmöglichkeit der Freiheit, welche auf der Unmöglichkeit der Umkehr der Zeit beruht, muss nun, wie Kurt weiter gegen Hartmann bemerkt, auch für das Absolute behauptet werden.

„Auch die erhabenste Gotteskraft könnte sich diesem Zwang unmöglich entziehen; sie müsste scheitern an dem Versuche, dass irgend ein Geschöpf in anderer Weise als der der betreffenden Gattung gesetzmässig-organisch eingeprägten, sich gestalte und äussere. Alle diese Gesetze, — so resumiren wir — sie mögen das Gebiet des Physischen oder des Psychischen betreffen, spielen

sich ausnahmslos innerhalb der Zeit ab; sie beruhen daher auf dem continuirlichen, ununterbrochenen Zusammenhang der Dinge, indem der aus verschiedensten Functionen bestehende Inhalt jedes gegebenen oder werdenden Zeitmomentes auf dem entsprechenden quantitativen und qualitativen Inhalt der vorangegangenen Zeitmomente, d. i. auf der unwiderbringlichen und unabänderlichen Vergangenheit beruht, — sie lassen keine Sprünge und Abweichungen zu, weil Gesetz und Willkür die unvereinbarsten sich ausschliessenden Gegensätze bedeuten, sie reagiren daher unter gleichen Voraussetzungen das eine wie das andere Mal, kurz: sie sind unwandelbar, wie es der Charakter des in der Zeit sich abspielenden Gesetzmässigen, stamme es woher auch immer, und habe es beliebigen Inhalt, bedingt." (S. 63 f.)

Da das Absolute überzeitlich und unzeitlich ist, so können unmöglich Widersprüche, die im Begriffe der Freiheit wegen des zeitlichen Verlaufs der Handlungen enthalten sein sollen, die Freiheit des Absoluten treffen; und darum ist dieser Angriff auf Hartmann ein unlogischer Luftstreich. Dagegen könnte allerdings das schlechthin absolut nothwendige und gesetzmässige Absolute nicht frei sein, wenn jedes Wesen nach dem ihm „eingeprägten organisch-gesetzmässigem" Typus handeln muss. Aber die Freiheit des Absoluten in der Weltsetzung ist so evident, dass nur der Unverstand sie leugnen kann. Denn diese Welt ist nur ein sehr beschränkter Ausschnitt aus der unendlichen Möglichkeit, für welche das Absolute in sich den hinreichenden Grund hat. Also hat es diesen intensiv und extensiv so winzigen Ausschnitt frei bestimmt. Wenn aber die immanente Nothwendigkeit des Absoluten der Freiheit nicht zuwider ist, dann noch weniger der organischen Gesetzmässigkeit einer jeden Gattung. Welche Gesetzmässigkeit übrigens in der Welt herrscht, ist nicht *a priori* zu bestimmen, sondern aus der Erfahrung zu entnehmen. Nun lehrt aber die unzweifelhafteste Erfahrung, dass nicht alles Geschehen absolut nothwendig ist. Es ist nicht absolut nothwendig, dass jetzt heiteres Wetter ist, dass jetzt ein Regentropfen von dieser Grösse, mit dieser Geschwindigkeit fällt; nur ein Narr kann dies behaupten. Noch deutlicher lehrt die Erfahrung, dass wir uns frei entscheiden können; und wir können sogar mehr oder weniger *a priori* aus der Beschaffenheit unseres Erkennens und Wollens beweisen, dass Freiheit die gesetzmässig-organische Wirkungsweise des Menschentypus ist.

Nach diesen logischen Versuchen darf es nicht so sehr befremden, wenn Kurt sogar die Behauptung nachzuweisen versteht: Der Mensch darf nicht frei sein, selbst wenn er frei ist.

„Endlich habe ich noch ganz ausdrücklich hervorzuheben, dass selbst dann, wenn der unmögliche Nachweis erbracht werden könnte, dass im Erscheinungsmoment eine andere Entscheidung als die wirklich stattgefundene, hätte getroffen werden können, trotzdem weder Freiheit noch Verantwortlichkeit gefolgert werden kann. Ich habe diesen nicht zu unterschätzenden Punkt bereits an anderer Stelle beleuchtet und namentlich betont,

dass eine derartige Beschaffenheit der Menschennatur vielmehr Unzurechnungsfähigkeit, eine Art dämonischer Besessenheit zur Folge haben müsse, niemals aber Verantwortlichkeit" (!) (S. 84).

Die meisten Deterministen entsetzen sich vor den praktischen Folgen der Unverantwortlichkeit des Menschen, welche, wie jedes Kind einsehen kann, mit der Unfreiheit gegeben ist, und machen darum verzweifelte Versuche, eine Verantwortlichkeit zu construiren. Demgegenüber gibt Kurt rückhaltlos die Unverantwortlichkeit des Menschen zu und weiss sogar die segensreichen, glorreichen Folgen derselben zu schildern.

„Zunächst wird es keinem Deterministen einfallen, Straflosigkeit zu proclamiren; wohl aber sollen die Strafen, deren Ziel nicht die Strafe als solche, nicht die Rache sein kann, sondern Besserung des Individuums und Sicherung der Gesellschaft ist, in vielen Fällen vernünftiger diesem Zwecke angepasst werden, als es gegenwärtig der Fall ist. Insbesondere sollen gerade die ethisch organisirten Charaktere, die unter der Herrschaft der mitleidlosen, unbarmherzigen Verantwortlichkeitstheorie nicht selten ihr Leben mit zerrüttenden Selbstquälereien über bitter bereute Handlungen verkümmern, dem Leben wiedergewonnen werden. Gemeine Charaktere aber werden nach wie vor gezügelt durch die Schärfe des Gesetzes, die nach manchen Richtungen noch einschneidender zu gestalten, der deterministischen Lehre nicht widerspricht." „Eine weitere, wahrhaft verklärende und erhabene Lichtseite dieser Lehre strahlt uns entgegen aus ihrem milden, versöhnenden Charakter. Die unter der angeblichen Freiheit, aber thatsächlichen Tyrannei der Verantwortlichkeitslehre blühenden Giftpflanzen des Haders und Zankes, der Unversöhnlichkeit, des Hasses, der Rache, der Eitelkeit, des Stolzes, der Selbstüberhebung, des confessionellen und nationalen Dünkels usw. usw. finden im Determinismus den denkbar ungeeignetsten Boden. Diesen für Staat, Gesellschaft und Individuum erspriesslichen und segensreichen Wirkungen der deterministischen Lehre können sich nicht einmal roh angelegte Naturen gänzlich entziehen, geschweige Menschen mit guten oder doch nicht ungünstigen Anlagen bei geeigneter Erziehung" (S. 85).

Nun, das sind ja recht rosige Aussichten, wenn der Verbrecher keine Gewissensbisse und keine strafende Gerechtigkeit mehr zu fürchten hat! Sollte es aber wohl einem Deterministen gelungen sein, was schon Millionen vergebens versucht haben, die Stimme des strafenden Gewissens zu betäuben; ein solcher hätte es jedenfalls schon weit gebracht, er hätte ein von der hl. Schrift sogenanntes „verbranntes" Gewissen.

Dass die Giftpflanzen des Haders, des Stolzes usw. durch den Determinismus ausgerottet werden sollten, ist doch nicht zu erwarten. Denn thatsächlich soll nach Kurt alles Geschehene determinirt sein, und doch schiessen jene Giftpflanzen auf. Nun könnte er freilich sagen, die falsche Meinung von der Freiheit erzeuge jene Giftpflanzen. Aber wenn alles absolut nothwendig geschieht, dann ist auch jene Meinung absolut unablegbar. Uebrigens meinen die Deterministen unfrei zu sein, und doch fallen sie einander hadernd und unduldsam in die Haare und zerzausen sich gegenseitig, wie Figura zeigt. Dann raunt man sich auch

in die Ohren, unsere Deterministen, wozu nahezu alle Professoren gehören, deren Uebermuth auch Kurt geisselt, seien von Eitelkeit, Stolz und Selbstüberhebung nicht ganz frei. „Der Russe meint, der Ungar sei von Ungeziefer nicht ganz frei".

---

**Friedrich Nietzsche.** Ein psychologischer Versuch von W. Weigand. München, Lukaschik 1893.

Mit Recht behauptet der Vf. dieser Schrift, „Nietzsche ist ein Ereigniss und — ein Verhängniss in der modernen europäischen Cultur." Aber „speciell für den Psychologen bedeutet das ‚Problem Nietzsche' einen Glücksfall der allerseltensten Art: aus diesem hochgespannten Geiste reden die geheimsten modernen Wünsche und Begierden ihre bezauberndste Sprache; in seinen Ausbrüchen finden wir alles, was die widerspruchsvolle moderne Seele peinigt und beglückt: Kraft, Adel, Fülle, Harmonie, dichterische Anschauung und historischen Scharfblick, Zorn, Hass, Empörung, Bosheit, Naivetät, Schalkhaftigkeit, Grössenwahn, prophetischen Tiefsinn, sublimirteste geistige Genusssucht. . . . Es ist nicht nothwendig und genügt nicht, dass man hier Philosoph sei und mit ernsten Gründen die blendenden Ergüsse und dogmatischen Behauptungen dieses Geistes widerlege. Man muss Psycholog und Künstler sein, um nicht unbillig zu werden. Vielleicht gelingt es uns, auch in dieser reichen Natur einen einzigen, allmächtigen Trieb *la faculté maîtresse* aufzufinden und durch sie seine schrankenlosesten Ausschreitungen und edelsten Vorzüge zu erklären."

Und diese *faculté maîtresse* ist nach dem Vf. eine ‚dämonische Herrschsucht.' „Der Haupttrieb der beweglichen unersättlichen Natur Nietzsche's ist eine dämonische Herrschsucht sonder Gleichen, und da derselben die mannigfaltige Wirksamkeit eines geborenen Thatmenschen aus tausend Gründen versagt bleibt, so äussert sie sich in seinem Geistesleben intensivester Art, das den ungesättigten Philosophen aufreiben musste. Von diesem übermächtigen Haupttrieb aus erklären sich alle Widersprüche des Denkens, die systematische Geister mit Befremden oder Widerwillen erfüllen: Der ewige Wechsel seiner Gesichtspunkte um des augenblicklichen Genusses willen . . ., die seltsame Mischung prophetischen Mysticismus und hartem Intellectualismus, und wie die eigenthümlichen Aeusserungen selbstherrlicher Laune und ästhetischer Genusssucht alle heissen mögen."

In dieser Beurtheilung stimmt auch H. Bahr überein, der aber noch ein anderes Moment hinzufügt, das bei Beurtheilung dieses abnormen Menschen nicht übersehen werden darf: „In der Einleitung zum ‚Antichrist' ist es wieder der Ton jener furchtbaren Hoffahrt, die an ihm

das erste Zeichen der Verstörung war.“ Derselbe berichtet auch über den jetzigen Zustand Nietzsche's, der mehr sagt, als alle die zahlreichen Monographien über den unglücklichen und unglückseligen Mann. „Nun nehmen die Aerzte jeden Trost und es ist gewiss, dass der scheue und zitternde Narr, der den ganzen Tag nur immer leise vor sich hin weint, nicht mehr genesen kann. Er schreit und tobt nicht mehr, redet kaum ein Wort, wimmert nur und stöhnt aus tausend Qualen und ängstigt sich. Die Macht dieser furchtbaren Seele ist gebrochen. Er ist todt und als eines Todten gibt man nun seine Reste und Fragmente heraus.“ [1])

Dieses Krankhafte im Wesen Nietzsche's hat übrigens auch Weigand nicht übersehen. „Tiefe Ironie des Schicksals: — der bacchantische Vergötterer des vollen, triumphirenden, ewig unersättlichen Lebens, der selbst in Schopenhauer nur den Siegreichen sah und verehrte, war ein kranker Mann.“

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

[1]) „Die Zeit“, Wien, 12. Juni 1895. N. 15. S. 27.

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1895.

**8. Bd., 3. u. 4. Heft. A. Höfler, Psychische Arbeit. S. 161.** „Gehen psychische und physiologische Arbeit dermaassen parallel, dass überall, wo letztere geleistet wird, auch erstere als geleistet wahrgenommen werden kann, und umgekehrt?“ Es liegt nahe, „namentlich unter den Voraussetzungen der monistischen Hypothese, jede Form positiver, psychischer Arbeit geradezu als »die andere Seite« eines als solchen nicht in's Bewusstsein fallenden physiologischen Arbeitsvorganges aufzufassen. Das Postulat einer ausnahmslosen physiologischen Repräsentanz jedweder Art psychischen Geschehens soll in dieser Allgemeinheit hier unerörtert bleiben.“ „Welcher von den Begriffen psychische und physische Arbeit ist der primäre?“ Das logische Verhältniss ist auch hier wieder einmal das dem historischen entgegengesetzte. „Dem Inhalt der Vorstellungen physischer und psychischer Arbeit nach ist der zuletzt genannte Begriff derjenige, durch welchen auch der erstere überhaupt erst voll verständlich wird. — **W. Levy, Experimentelle Untersuchungen über das Gedächtniss. S. 231.** Paneth war auf Grund seiner 1500 Experimente in betreff des Einflusses der Zeit auf das Gedächtniss zu dem Ergebnisse gelangt, dass „die Schärfe des Gedächtnissbildes für ein Zeitintervall im Laufe von fünf Minuten nur um so wenig abnimmt, dass die Abnahme mit den angewandten Methoden nicht sicher erkannt werden kann. Dagegen fand Wolfe in seinen Untersuchungen über das Tongedächtniss[1]), dass die Sicherheit des Wiedererkennens gehörter einfacher Töne bei zwei Secunden am grössten ist, von da, wenn auch nicht stetig, so mit scheinbar periodischen Schwankungen mit der Länge der verflossenen Zeit abnimmt. Was Wolfe auf dem Gebiete der Akustik

[1]) Wundt's ‚Philos. Stud.‘ Bd. III.

statuirt hatte, wurde für die Lichtempfindung von A. Lehmann erwiesen. Der Vf. nimmt nun die Experimente in betreff von gesehenen Distanzen und Hautlocalisationen wieder auf. Auch er fand, dass mit wachsendem Intervalle die Grösse des variabelen Fehlers zunimmt, die Treue des Gedächtnisses also für die Reproduction einer gesehenen Raumstrecke mit der Grösse der zwischen Empfindung und Reproduction verflossenen Zeit abnimmt. Eine auffallende Uebereinstimmung bekunden die zwei Versuchspersonen in ihrer grösseren Sicherheit bei 2″ gegenüber 1″ Secunde. — In bezug auf Localisation von Hautempfindungen hatte Th. Ziehen bei Irren gefunden, dass wenn sie 15″ und darüber nach einem Nadelstich den Ort genau angeben sollten, sich erhebliche Fehler einstellten; ihr Localisationsgedächtniss schien also alterirt. Diese Versuche nahm Vf. an Gesunden und Irren wieder auf; dabei zeigte sich erstens „sehr bald, dass die Veränderungen des Sensibilitätsgedächtnisses bei den von mir verwendeten Geisteskrankheiten keineswegs so augenfällige Abweichungen von dem normalen Verhalten zeigen, dass wenige Controllversuche an geistig Gesunden genügt hätten, den Unterschied hervortreten zu lassen.“ Bei normalen Personen berührte er sodann mit einer gefärbten Nadelkuppe eine Stelle des Oberarms und liess nach einigen Minuten sie fragen, wo die Berührung stattgefunden: die Entfernung von der gefärbten Stelle war ein Maas für die Fehlerhaftigkeit des Localisationsgedächtnisses. Die zahlreichen Versuche ergaben nun, dass mit der Grösse der seit dem Stich verflossenen Zeit „die Grösse des mittleren Localisationsfehlers stetig zunimmt, und zwar beim Aufsteigen von 0″ zu 20″ zu 120″ etwa im Verhältnisse von 10 : 14 : 22. Dass auch bei weitgehender Fractionirung der Versuchsreihen dieses Verhältniss annähernd ständig erhalten bleibt, spricht dafür, dass das erhaltene Resultat von Zufälligkeiten unabhängig ist, und eine grössere Versuchsreihe wohl kaum wesentlich verschiedene Resultate ergeben hätte.“ — Weitere an Irren angestellte Versuche lassen es dem Vf. mit Ziehen nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass die Störung des Sensibilitätsgedächtnisses zur Diagnose der Geisteskrankheit bzw. ihres Fortschrittes dienen kann.

**5. Heft. Th. Lipps, Zur Lehre von den Gefühlen, insbesondere den ästhetischen Elementargefühlen. S. 321.** Der Vf. polemisirt gegen die Erklärung, welche Wundt von dem Wohlgefallen an der Consonanz, Harmonie, an einfachen räumlichen Gebilden, insbesondere dem goldenen Schnitt gibt. Inbezug auf letzteren meint Wundt, der goldene Schnitt habe vor der wohlgefälligen Symmetrie insofern den Vorzug, als er nicht nur jeden Theil, sondern auch das Ganze als Proportionsglied enthält. Witmer fand nun, „dass sich das wohlgefälligste Grössenverhältniss dem Verhältniss zwischen dem *Minor* und *Maior* des goldenen Schnittes nirgends so sehr nähert, wie dann, wenn es als Verhältniss

der Seiten eines Rechtecks gegeben ist. Hier nun ist das ‚Ganze', d. h. die Summe der Seiten, gar nicht vorhanden, es besteht also für die Wahrnehmung auch nicht die Gleichheit des Verhältnisses zwischen *Minor* und *Maior* einerseits und des Verhältnisses zwischen dem *Maior* und dem Ganzen andererseits." Dagegen sucht der Vf. die Wohlgefälligkeit auf ein allgemeineres Gesetz der Lust an räumlichen Formen zurückzuführen. „Ich finde einen solchen allgemeinen Grund in dem Sich-Aufrichten und Sich-Ausbreiten der räumlichen Gebilde, ihrem Sich-Krümmen und Sich-Strecken, Sich-Ausweiten und -Verengen usw., ich finde ihn, genauer gesagt, in den mit diesen und mancherlei anderen Namen bezeichneten räumlichen Verhaltungsweisen, Functionen, raumbildenden und formerzeugenden Factoren." Auf unseren Fall angewandt, repräsentirt jedes vom Quadrat deutlich unterschiedene Rechteck seinem Hauptcharakter nach das Sich-Aufrichten oder das Sich-Ausdehnen oder Sich-Gehenlassen in die Breite: es „steht" oder „liegt". „Zugleich ist im einen Falle mit dem Sich-Aufrichten eine gewisse Ausdehnung in die Breite, im anderen mit dem horizontalen Sich-Ausbreiten ein gewisses Maas der Ausdehnung nach oben verbunden. Und diese Verhaltungsweisen oder Functionen stehen, obgleich in ihrer Wirkung, d. h. zunächst in ihrer Richtung durchaus verschieden und selbständig, doch nicht isolirt neben einander, sondern wirken zusammen und geben in ihrem Zusammenwirken dem Rechteck seine einheitliche Form. Ueberall nun, wo dergleichen der Fall ist, d. h. überall, wo an sich eigenartig wirkende, in diesem Sinne selbständige raumbildende Factoren zu einem einheitlichen räumlichen Formganzen zusammenwirken, hat es ästhetischen Werth, wenn einer der Factoren als der herrschende und damit den Grundcharakter des Ganzen eindeutig bestimmende erscheint. Es gewinnt eben dadurch das Ganze das, was man im prägnanten Sinne ‚Charakter' nennt. Andererseits verträgt sich damit nicht nur, dass auch der zurücktretende oder sich unterordnende Factor zu entschiedener Geltung komme oder seine Eigenart deutlich verwirkliche, sondern es erscheint uns wünschenswerth, dass er dies in dem Maasse thue, als es jene Forderung der eindeutigen Charakterbestimmtheit erlaubt, in dem Maasse also, als durch sein relatives Hervortreten die Herrschaft jenes herrschenden Factors nicht in Frage gestellt erscheint. . . . Dieses Formgesetz . . . verwirklicht sich beim Rechteck naturgemäss dann, wenn das Sich-Aufrichten oder das in die Breite Sich-Dehnen deutlich überwiegt, wenn also das Rechteck entschieden als ein stehendes oder liegendes erscheint, so entschieden, dass das Stehen oder Liegen als sein Grundcharakter oder als sein eigentliches ‚Wesen' erscheint, zugleich aber die andere Art der Ausbreitung die Geltung gewinnt, die sie unter dieser Voraussetzung gewinnen kann. . . . Dieses Rechteck kann nun gar nicht umhin, ein Verhältniss seiner Seiten dem Verhältniss zwischen *Minor* und *Maior*

des goldenen Schnittes sich zu nähern. Wieweit es sich ihm nähert, d. h. bei welcher Form wir den Eindruck sowohl des eindeutigen Charakters, als des unverkümmerten zur Geltung Kommens beider Richtungen am vollkommensten gewinnen, dies lässt sich natürlich nicht *a priori* bestimmen, sondern nur durch die Erfahrung feststellen." — **S. Landmann, Der Lasègue'sche Symptomencomplex. S. 362.** Die Symptome der Hysterie fasst P. Janet so zusammen: „1. Der Kranke ist unfähig, irgend welche Bewegung an der unästhetischen Seite ohne Beihülfe des Gesichtssinnes auszuführen. 2. Bei gewissen Versuchen kann die mit Hilfe des Gesichtssinns begonnene Bewegung dann ohne diese Hilfe fortgesetzt werden. 3. Die Gesichtsvorstellungen oder selbst die Tastempfindungen können die Gesichtswahrnehmungen ersetzen, vorausgesetzt, dass sie dem Individuum gleich beim Beginne der Bewegung von der Lage des Gliedes Nachricht gaben." Während nun Janet die Erscheinungen durch die excessive Zerstreutheit der Hysterischen erklären will, glaubt sie Vf. durch die in seinem Werke: „Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in Einem Individuum" entwickelte Theorie über die Gehirnthätigkeit als nothwendige Folge der Anästhesie ansehen zu können. Er fügt noch einige andere Symptome hinzu: „Eine Gehörsvorstellung kann bei einer Hysterischen von der entsprechenden Gesichtsvorstellung einer Bewegung getrennt und dafür mit der Gesichtsvorstellung einer anderen Bewegung verbunden sein. Eine Gehörsvorstellung kann von der entsprechenden Bewegungsvorstellung getrennt und dafür mit der entgegengesetzten verbunden sein." — **A. König, Ueber die Anzahl der unterscheidbaren Spectralfarben und Helligkeitsstufen. S. 375.** Normale Trichromaten unterscheiden ca. 160 Farbentöne im Spectrum. Helligkeitsstufen gibt es ungefähr 660.

2] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1894. X. Bd.

**4. Heft. W. Wundt, Zur Beurtheilung der zusammengesetzten Reactionen. S. 485.** Bei einfachen Reactionen handelt es sich darum, die Zeitdauer zu bestimmen, welche zwischen einem Eindruck und dessen Bewusstwerden, d. h. der Reaction auf denselben verstreicht. Soll nicht nur die Zeit einer einfachen Empfindungsdauer, sondern einer Erkennung, einer Unterscheidung, einer Wahl nach der Empfindung bestimmt werden, so geschieht dies durch die s. g. zusammengesetzten Reactionen. Ueber die Genauigkeit solcher Reactionen, insbesondere gegen die Messung der „Wahlzeit" sind mannigfache Einwendungen erhoben worden. Wundt gesteht nun sogleich ein, dass die psycho-physischen Messungsresultate nicht die Genauigkeit physikalischer Formeln besitzen, sondern „typische Verlaufsformen" der Vorgänge darstellen. „Dass insbesondere der Wahlact ein besonderer Vorgang ist, was die Leugner der Freiheit des

Willens und dieses selbst bestreiten, kann W. aus klarster Selbstbeobachtung behaupten. Seine Apperceptionslehre hat ihn nicht zur Annahme derselben bestimmt, sondern umgekehrt die Beobachtung ist ihm Grundlage der Apperceptionstheorie geworden. — **E. Kräpelin und J. Merkel, Beobachtungen bei zusammengesetzten Reactionen. S. 499.** Bestätigen die vorausgehenden Bemerkungen W.'s. — **J. Merkel, Die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung. S. 507.** „Zeigten die Ergebnisse der neueren Versuche, bei welchen die Nachwirkung eliminirt wurde und die Contrastwirkung jedenfalls verschwindend klein war, die Proportionalität zwischen Reiz und Empfindung, so sind auch die vorliegenden durch jene Einflüsse getrübten Ergebnisse der früheren Versuche weit davon entfernt, die logarithmische Abhängigkeit zu bestätigen." „Jedenfalls zeigen aber auch die Versuche über die Licht- und Druckempfindungen, dass an eine logarithmische Abhängigkeit zwischen Reiz- und Empfindungsschätzung nicht gedacht werden kann, dass vielmehr die Formel $E = R^{\varepsilon}$ gilt, in welcher $\varepsilon$ bei den Lichtversuchen je nach den Verhältnissen der Grenzreize variabele Werthe hat, bei den Gewichtsversuchen nahezu denselben Mittelwerth (0,67) wie bei den neueren Schallversuchen (0,65)." — **Fr. Kiesow, Beiträge zur physiologischen Psychologie des Geschmackssinnes. S. 523.** Die vier Geschmacksqualitäten, des Salzigen, Süssen, Saueren und Bitteren lassen hinsichtlich ihrer specifischen Eigenschaften keine Variationen zu, sondern werden nur intensiv verschieden empfunden, darum fasst man sie als Grundempfindungen des Geschmackssinnes auf. Die grosse Mannigfaltigkeit der Geschmäcke rührt von beigemischten Geruchs- und Tastempfindungen her. Die s. g. aromatischen Geschmäcke hängen mehr vom Geruch als vom Geschmack ab. Lässt man eine Versuchsperson die Augen schliessen und die Nase zuhalten, sodass weder ein aufsteigender noch absteigender Luftstrom die Riechfläche passiren kann, und streut man dann eine Messerspitze gepulverten Zimmets auf die Zunge, so erklärt sie, es schmecke wie Mehl (Tastempfindung), etwas süss. Unter gleichen Bedingungen hat man von den aromatisch schmeckenden Erdbeeren nur eine Tast- und Temperaturempfindung, Vanille im Thee wird gar nicht erkannt. Es gibt überhaupt gar keine reinen Geschmacksempfindungen, die Untersuchungen des Vf.'s ergaben, „dass alle unsere Geschmackseindrücke von Tastsensationen begleitet sind. Die Verhältnisse gestalten sich jedoch nach den verschiedenen Geschmacksqualitäten verschieden. Am ausgeprägtesten tritt die Tastempfindung als Begleiterscheinung des Saueren auf. Sie kündigt sich hier schon unterhalb der Geschmacksschwelle als schwach adstringirend an und begleitet sodann die Geschmacksempfindung eine weite Strecke, bis sie allmählich in eine brennende Empfindung übergeht. Die letztere wächst mit jeder Concentrationsstufe und wird endlich zur Schmerzempfindung,

sodass der Geschmackseindruck ganz zurücktritt. . . . Beim Salzigen tritt die Tastempfindung erst diesseits der Geschmacksschwelle als schwach brennende Begleitempfindung auf. Dieselbe nimmt ebenfalls mit jeder folgenden Geschmacksstufe zu, dominirt jedoch niemals in gleichem Grade wie beim Saueren, sodass sie eine durch concentrirtere Lösung hervorgerufene Geschmacksempfindung nicht ganz zu übertönen vermag. Aber auch die Empfindungen des Süssen und Bitteren sind mit Tasteindrücken verbunden. Bestimmt man z. B. die Schwelle für Süss durch Lösungen von Rohrzucker, so hat man noch, bevor der Geschmackseindruck zum Vorschein kommt, um die Schwelle herum eine Empfindung des Glatten und Weichlichen. Diese Erscheinungen sind zweifellos Tastsensationen. Auf einer weiteren Strecke werden dieselben von der Geschmacksempfindung übertönt, treten aber auf höheren Stufen wieder deutlich hervor. So habe ich bei 40procentiger Rohrzuckerlösung neben der intensiv süssen Geschmacksempfindung zugleich den Tasteindruck des Gleitenden und Schlüpfrigen, ähnlich dem, den man beim Geniessen von flüssigem Honig oder Syrup hat. . . . Beim Bitteren sind die Schwellenwerthe deutlich von einer Sensation des Fettigen begleitet. Die Geschmacksempfindung überwiegt aber bald so sehr, dass reines Chinin, wenigstens bei mir, keine weiteren Tastempfindungen hervorruft. Anders ist es bei schwefel- oder salzsauerem Chinin. Hier hat man auf höheren Stufen wieder eine deutliche, mehr oder weniger brennende Empfindung. . .“ Ausser den vier allgemein anerkannten Geschmacksqualitäten, wird von Manchen noch eine fünfte, der alkalische (Laugen-) Geschmack angenommen. Andere wollen ihn gar nicht als Geschmacks-, sondern als Tastempfindung oder doch als beides zusammen gelten lassen. „Zweifelsohne ist er mit Tasteindrücken, denen sich wohl auch Geruchsempfindungen zugesellen mögen, verbunden, im übrigen ist es jedoch nicht leicht, ihn qualitativ zu bestimmen. Dies ergibt sich schon daraus, dass man einigermaassen in Verlegenheit geräth, wenn man ihn näher definiren soll. Subjectiv ist das Alkalische neben dem deutlich wahrnehmbaren Tasteindruck auch für den Geschmack so eigenartig, dass er keinem der vier übrigen Geschmäcke zugerechnet wird. Man muss diesen Eindruck wie die übrigen Geschmäcke selbst empfunden haben, wenn man ihn einem Anderen verständlich machen will. . . . Am meisten ist man geneigt, denselben dem Salzigen zu vergleichen, aber die beiden Empfindungen lassen sich doch wieder nicht ohne weiteres identificiren. Zuweilen ist neben dem eigenthümlich und schwach Salzigen eine Tendenz zum Süsslichen vorhanden. Es ist möglich, dass vorzugsweise diese beiden Empfindungen zusammen mit dem Aetzenden des Tasteindrucks die Wirkung erzeugen, die wir als alkalisch oder laugig zu bezeichnen gewohnt sind. Es gibt demnach in dieser ganzen Frage nur zwei Möglichkeiten: „Entweder ist das Alkalische keine besondere Geschmacks-

empfindung neben den übrigen vieren, dann aber müssen diese Eindrücke alle oder zum Theil in ihm enthalten sein, oder dies ist nicht der Fall, dann aber ist das Laugenhafte unabweisbar eine fünfte Qualität.“ Wundt nimmt es als letzteres. Auf dem Gebiete der Geschmacksempfindungen bestehen nicht minder Contrastwirkungen wie auf anderen Sinnesgebieten. Schon die tägliche Erfahrung lehrt dies und Vf. hat dieselben sehr eingehend nachgewiesen, indem er zeigte, $1^0$ dass durch Contrast z. B. destillirtes Wasser süss geschmeckt wird, wenn nämlich vorher die Zunge mit Schwefelsäure gereizt war; $2^0$ ein unterhalb der Schwelle liegender Geschmack kann durch Contrast über die Schwelle gehoben werden; $3^0$ ein merklicher Geschmack kann auf diese Weise verstärkt werden. — **J. Cohn, Experimentelle Untersuchungen über die Gefühlsbetonung der Farben, Helligkeiten und ihrer Combinationen. S. 562.** „1) Von zwei Nuancen derselben Farbe gefällt die gesättigtere besser. Auch unter einer Reihe verschiedener Farben werden im allgemeinen die gesättigteren bevorzugt. Unter annähernd gleichgesättigten Farben scheint die Bevorzugung auf rein individuellen Neigungen zu beruhen. Nur das Gelb dürfte für die Mehrzahl hinter den anderen Farben zurückstehen, auch wenn es ganz gesättigt ist. . . . 2) Gleiche Wohlgefälligkeit der Componenten vorausgesetzt, ist eine Combination von zwei Farben um so wohlgefälliger, je weiter die Componenten von einander verschieden sind. . . . 3) Zwei farblose Helligkeiten passen um so besser zusammen, je verschiedener sie sind. . . . 4) Combinirt man eine Farbe mit einer farblosen Helligkeit, welche man variirt, oder zwei Farben, von denen man eine in ihrer Helligkeit variirt, so macht sich ebenfalls ein Vorzug des grösseren Helligkeitsunterschiedes vor dem geringeren bemerkbar. . . .“ Als allgemeine Regel ergibt sich daraus, „dass auf dem Gebiete des Gesichtssinnes die möglichst grosse Verschiedenheit an einander grenzender Eindrücke das Wohlgefälligste ist.“ Theoretisch lässt sich dies Wohlgefallen nicht nach Analogie der musikalischen Harmonie und auch nicht allein durch Contrastverhältnisse bestimmen; dies zeigt die Wohlgefälligkeitscurve. Vf. findet den Anfang einer Theorie in dem Satze: „Die Verschiedenheit benachbarter Gesichtsempfindung wirkt um so mehr lusterregend, je grösser sie ist.“ — **A. Wenzel, Beiträge zur Logik der Socialwirthschaftslehre. S. 604.**

3] **Revue Néo-Scholastique.** Publiée par la Société Philosophique de Louvain. (Directeur: D. Mercier) 1894. 1re Année. 4 Hefte.

**D. Mercier, La philosophie néo-scolastique p. 5.** Programmartikel der neuen Zeitschrift (ausführlich skizzirt im ‚Phil. Jahrb.‘ 7. Bd. [1894] S. 259 f.) — **J. Forget, Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne p. 19.** Ibn Sina's berühmtes „Buch der Theoreme und

Bemerkungen", vom Vf. früher im arabischen Urtext publicirt[1]) enthält als letzte und knappste Schrift des gefeierten Aristotelikers dessen endgültige Ansichten über verschiedene philosophische Fragen. Der vorliegende Aufsatz bringt daraus eine eng an's Original sich anschliessende Uebersetzung des Tractates: „Ueber die irdische [d. h. vegetative, sinnliche und menschliche] und die himmlische Seele" [das Bewegungsprincip der Himmelskörper]. Zur leichteren Orientirung sind Inhaltsangaben aus dem Commentar Nasir ed-Din et-Tusi's zu der genannten Schrift beigefügt. — **G. Verriest, Des bases physiologiques de la parole rythmée p. 39, 112.** Verschiedene Beobachtungen haben festgestellt, dass jede Bewegungsvorstellung von einer Erregung der motorischen Nerven und einer centrifugalen Nervenwelle begleitet ist, wodurch eine Modification des Tones der die Bewegung selbst ausführenden Muskeln hervorgerufen wird. Das Gleiche gilt bei der Phantasievorstellung der Laute im allgemeinen und der Harmonie der Worte im besonderen, wie sie im Verse und in der gehobenen oratorischen Sprache ihren höchsten Ausdruck findet. Diesen objectiven Eigenschaften entsprechen nämlich in analoger Gesetzmässigkeit die Thätigkeiten des gesammten Stimmapparates. — **M. de Wulf, L'exemplarisme et la théorie de l'illumination spéciale dans la philosophie de Henri de Gand p. 53.** Stöckl, (Gesch. d. Phil. d. M.-A. II,749) bezeichnet Heinrich von Gent als Vorläufer des Ontologismus; Kleutgen (Philos. d. Vorzeit I. n. 58) stellt denselben in Gegensatz zu den späteren Scholastikern, als habe er die bekannten augustinischen Stellen in ontologistischem Sinne gedeutet. Mit Unrecht. Indessen nimmt Heinrich's Theorie über die Erkenntniss der letzten Gründe der Wahrheit eine mystische Färbung an, da er dieselbe der natürlichen Kraft des Verstandes abspricht und dafür eine besondere, die intellective Potenz erhebende, von der allgemeinen göttlichen Mitwirkung verschiedene Erleuchtung Gottes verlangt. An einigen Stellen nennt er sie jedem Geiste zugänglich, während er an anderen sie der lauteren Seele vorbehalten sein lässt. Mit Unrecht beruft sich der Philosoph von Gent für diese Ansicht auf Augustinus, der weit entfernt ist, den fraglichen Einfluss im Sinne eines *intellectus agens* zu fassen, sowie auch die von ihm angeführten Vernunftgründe der Theorie kein Gewicht verschaffen. — **L. de Lantsheere, Les caractères de la philosophie moderne p. 100.** Absolute Trennung der Philosophie von der Theologie, — Sucht, an Stelle des Alten Neues, d. h. eigene Phantasien zu setzen —, mechanische Welterklärung und als deren Gefolge Evolutionstheorien, — endlich Bevorzugung der Erkenntnissprobleme: das sind die Hauptzüge der modernen Philosophie. — **J. Halleux, L'idée**

[1]) Le Livre des Théorèmes et des Avertissements, publié d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford, et traduit avec éclaircissements, Première partie: texte arabe. Leyde, Brill 1892.

**fondamentale du positivisme et ses conséquences logiques p. 140. — St. George Mivart, La théorie de Weismann et la philosophie de la nature p. 151.** Ist die natürliche Selection ausser stande, die Mannigfaltigkeit und Schönheit der organischen Natur zu erklären, so dient die darwinistische Theorie in der Fassung, welche ihr Weismann gegeben, der Sache der scholastischen Philosophie. Sie zeigt die Unzulänglichkeit der rein mechanischen Naturauffassung und die Nothwendigkeit der Annahme immanenter Thätigkeitsprincipien in den Organismen. — **D. Nys, Philosophie et sciences dans l'étude du monde inorganique p. 163, 197.** Die Naturerkenntniss, soweit sie durch die exacten Naturwissenschaften vermittelt wird, befriedigt den Menschengeist nicht. Führt ihm die Geologie die Geschichte der Erde vor, so lässt sie ungelöst die Frage: Woher das All? Zeigt die Chemie die einzelnen Körper als Combinationen einer beschränkten Anzahl von Elementen, so vermag sie zum innersten Wesen der Elemente nicht vorzudringen. Beleuchten auch Physik, Mineralogie und Krystallographie die gesetzmässige Ordnung der Thätigkeiten und Erscheinungen der körperlichen Natur, den letzten Weltzweck enthüllen sie dem fragenden Geiste nicht. Hier muss die Philosophie, die Kosmologie einsetzen. — **A. Thiéry, L'adaption selon M. Delboeuf p. 214.** Bekämpft die transformistischen Folgerungen Delboeuf's aus den Beobachtungen bezüglich der verschiedenen Lichtempfindlichkeit der Netzhaut. — **J. Halleux, Le positivisme et l'évolution intellectuelle p. 218.** Eine Wahrheit lässt sich aus den von A. Comte und den Positivisten betonten Thatsachen abnehmen: mit dem Fortschritt der Wissenschaften werden die abergläubischen religiösen Vorstellungen mehr und mehr schwinden; einen endlichen Triumph des positivistischen Gedankens über jede Theologie vermögen sie nicht zu versprechen. — **Ch. Martens, L'origine des contes populaires p. 234, 359.** — **D. Mercier, Du beau dans la nature et dans l'art p. 263, 339.** Bildet einen Auszug aus des Vf.'s soeben erschienenen *Notions d'Ontologie ou de Métaphysique générale.* — **Domet de Vorges, La cosmogonie d'Aristote p. 307.** Eine Untersuchung über den aristotelischen Gottesbegriff. „Nach Aristoteles ist der erste Beweger nur Zweckursache. . . . Diese Auslegung kann allein die von dem ganzen System geforderte sein, ohne von den herrschenden kosmogonischen Ideen sich zu entfernen." Die grossartige Weltauffassung, welche A. zuerst durch Hervorkehrung des Zweckprincips gibt, liess die in mehr als einer Hinsicht haltlosen Grundlagen übersehen. — **C. de la Vallée Poussin, La cristallographie p. 322.** — **J. de Coster, Qu'est-ce que la pensée p. 349.** Jeder Versuch, den Gedanken auf einfachere Elemente zurückzuführen (Cabanis, Vogt, Moleschott) erweist sich als vergeblich. — **J. Forget, De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique p. 385.**

## B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

**1] Stimmen aus Maria-Laach.** Jahrgang 1895. Freiburg, Herder.

**2. Heft. A. Lehmkuhl, Darwinistische Staatslehre. S. 113.** A. Schäffle trägt unverhohlen in seinem neuesten Werke: „Deutsche Kern- und Zeitfragen" ein ganz darwinistisches Staatsrecht vor: „Auch die Entwickelung der Socialwelt wird durch den Process eines vielgestaltigen, natürlich züchtenden Kampf um's Dasein, d. h. durch Socialauslese, vermittelt und bedingt. Nur nimmt dieser Process eine ganz andere Gestalt an als in der organischen Welt." Denn „die sociale Entwickelung erfolgt in der That, ähnlich wie der Fortschritt in der organischen Schöpfung, auf Grund unaufhörlicher Veränderungen, Anpassungen und Vererbungen durch die Machtentscheidungen des Daseinskampfes. Der Boden ist der sociologischen mit der zoologischen Entwickelungslehre gemein." Auch die Principien des Rechts und der Sittlichkeit sind „nicht ewig in dem Sinne, dass sie ursprünglich fertig wären, dass sie in geschichtsloser Weise zur Anerkennung gelangen könnten, aus einer anderen Welt in unser Gewissen hineingerufen" — „solcher ‚Ewigkeit' von Recht und Moral widerspricht die Erfahrung der ganzen Rechts- und Sittengeschichte." Darnach unterscheidet er sechs Stufen der Staatsentwickelung: 1. Die Stufe des Völkerschaftszeitalters. 2. Die Stufe des feudalen, ständestaatlichen, ämterstaatlichen Zeitalters. 3. Die Stufe des Bürgerschafts- oder stadtstaatlichen (civitätischen) Zeitalters. 4. Die Stufe des länderstaatlichen oder territorialistischen Zeitalters. 5. Die Stufe der „modernen", nationalen, volklich-grossstaatlichen Verfassungsbildungen. 6. Der Weltstaat, der in der jetzigen Form bereits einen Ansatz zeige. Mit der socialen Entwickelung und durch sie hat sich auch Recht und Sittlichkeit entwickelt. Dieselben sind ja nichts anderes als „gesellschaftliche, auf Erhaltung des Gemeinwesens und aller integrirender Glieder des letzteren gerichtete Ordnungen der Variations- (Neuerungs-), Anpassungs- (Organisations-), Vererbungs- und Streitvorgänge und Streitergebnisse; als Ordnungen, durch welche die ‚natürliche' Socialzuchtwahl immer mehr über die bestimmte Form der natürlichen Auslese emporgehoben und die subjective Tugend, Rechtlichkeit und Sittlichkeit gesellschaftlich unterstützt und befestigt werden." — Der Vf. weist in dieser Staats- und Sittenlehre fünf schwere Grundirrthümer nach. — **V. Cathrein, Thierschutz und Humanität. S. 163.** J. Bregenzer's Schrift: „Thier-Ethik", Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier, Bamberg 1894 wurde vom deutschen Thierschutzverein preisgekrönt und herausgegeben;

sie stellt also die Anschauungen einer grossen Zahl Gebildeter dar: dieselben wollen den Humanitätsgedanken auch auf die Thiere, als unsere nachgeborenen, wesensgleichen Brüder ausdehnen. „Für den Christen der Gegenwart und Zukunft, sagt Br., besteht die echte Nachfolge Christi darin, dass er, wie einst Gott zu ihm herniederstieg, zum Thier hinabsteigt, um es aus seinem Elend zu erlösen.“ Das ist ganz consequent in Br.'s Psychologie: „Es ist ebenso überflüssig als unrichtig, das Leben dualistisch in zwei Substanzen oder Principien, Leib und Seele oder Körper und Geist zu spalten. Das Leben kommt nur Individuen zu. Es besteht in einem mechanisch-chemischen Process, d. h. in einer immerwährenden Vervielfältigung der Lebenselemente einer Pflanze oder eines Thieres.“ „Die einheitliche Auffassung des Lebens ist eine Errungenschaft der Neuzeit. Früher zerlegte man den Menschen in Leib und Seele, Körper und Geist, . . . dem Thiere wurde nur ein leiblich-sinnliches Dasein zugeschrieben, das entweder keine individuelle Seele oder nur ein unvollkommenes Analogon derselben besass. Die substantielle Seelentheorie bildet offenbar ein Erbstück des uralten Aminismus, womit sich ihre Zähigkeit zur Genüge erklärt; als kräftige Stützen dienen praktisch-religiöse Postulate, wie Willensfreiheit, Unsterblichkeit, Gotteskindschaft. Ueber die wissenschaftliche Unhaltbarkeit jener mystisch-phantastischen Auffassung brauche ich kein Wort zu verlieren.“ Das sind „die wissenschaftlichen Grundlagen“ der „Thier-Ethik.“ Dagegen „fehlt im allgemeinen den Thieren nicht der Verstand, d. h. die Fähigkeit, zu schliessen. . . Die Existenz von Gefühl, Willen und Bewusstsein ergibt als nothwendiges Product ein gewisses Maas von Erkenntnissvermögen; ein solches muss schon niederen Thieren zugeschrieben werden, z. B. den Schirmquellen; die Kephalopoden besitzen schon verhältnissmässig grosse Intelligenz; diejenige der höheren Thiere . . . ist allbekannt.“ „Das Selbstbewusstsein wird vielfach als Alleinbesitz der Menschenseele betrachtet. Mit Unrecht. Tausende von Beispielen lehren, dass die den höheren Thieren angehörenden Individuen . . . mit annähernd derselben ‚Willensfreiheit‘ wie die Naturmenschen handeln.“ Darnach ist es selbstverständlich, „dass Sittlichkeit und Recht allen gesellig lebenden Thieren zukommt.“ Dieselben erweisen sich ja „Freundschaftsdienste, es gibt sogar Freundschaftsbündnisse“ zwischen Rhinocerossen, Krokodilen einerseits und kleinen ihnen nützlichen Vögeln andererseits. Insbesondere findet man bei den Hausthieren gegenüber den Menschen „Liebe, Gehorsam, Treue, Sanftmuth und viele andere Tugenden“; selbst „Pflichtgefühl“, „Gewissen“ und „Schamgefühl“. „Neben der Sittlichkeit im engeren Sinne muss den Thieren auch eine Art von Rechtsproduction zugestanden werden, deren Triebkräfte im Rechtsgefühl und Rechtstrieb wurzeln.“ „Die oft selbstbewusste Zucht und Strafausübung“ des Leitthieres gegen die ihm untergeordneten Heerdenthiere „beruht haupt-

sächlich auf Rechtsgefühl". „Das Thierrecht ist zum grössten Theil Strafrecht, das in Familienzucht und öffentliches Strafrecht zerfällt." Selbst „das internationale Strafrecht" fehlt nicht. „Hunde, Hammel . . . sah man als Schiedsrichter über andere Thiere auftreten." — Doch genug des Unsinns.

**2] Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1895. 41. Bd.

**2. Heft. E. Wasmann, Darwinismus und Socialdemokratie.** S. 97. H. E. Ziegler hat versucht, die Socialdemokratie, welche sich an die Rockschösse der Darwinisten hängt, abzuschütteln, aber umsonst. „Wenn wir z. B. die Beweise untersuchen, welche Z. für die monogame Ehe gegenüber den socialistischen Auffassungen anführt, so finden wir, dass diejenigen, die wirklich beweiskräftig sind, mit dem Darwinismus gar nichts zu thun haben, sondern rein psychologischer, ethnologischer oder zoologischer Natur sind. Wo er aber als Darwinist spricht und aus der Monogamie der höchsten Affen, der Anthropoiden schliesst, dass auch für den Menschen eine dauernde Monogamie das ursprüngliche und naturgemässe Verhältniss sei, kann seine Beweisführung nur als *argumentum ad hominem* gegenüber den Socialisten Werth haben. Aber die Kraft dieses Argumentes wird dadurch abgeschwächt, dass er selbst auf darwinistischem Standpunkte steht. Wer mit den Socialdemokraten darin übereinstimmt, dass der Mensch nichts mehr sei als ein höher entwickeltes Thier, und dass die ganze sociale Weltordnung sich blos aus den Instincten der höheren Säugethiere entwickelt habe, der hat das Recht aufgegeben, von ‚Sittlichkeit' überhaupt noch zu reden; denn das einzige darwinistische Sittengesetz lautet: vollständige Befriedigung aller sinnlichen Triebe, die ja alle ‚naturgemäss' sind. Gefällt es dem *homo sapiens* besser, sie auf andere Weise zu befriedigen, als der monogame Gorilla oder der Schimpanse, so wird die darwinistische Ethik vergeblich dagegen protestiren. Oder glaubt Herr Ziegler vielleicht im Ernst, die entwickelungstheoretischen Sittlichkeitsmotive könnten ein wirksames Gegengewicht gegen die Zügellosigkeit der menschlichen Leidenschaften bilden? Sollte vielleicht der Gedanke, dass der Mensch von einer wahrscheinlich in monogamer Ehe gelebt habenden Säugethierfamilie abstammt, die nöthige Kraft besitzen, um die Heiligkeit der Ehe und die Festigkeit, die das christliche Sittengesetz ihr verleiht, zu ersetzen? Eher könnte man Löwen in papierne Käfige sperren, als durch derartige ‚Gegenvorstellungen' die menschlichen Leidenschaften in den Schranken der Sittlichkeit halten." „Wenn man Ziegler's wohlgemeinte, naturwissenschaftliche Kritik der socialistischen Theorie von dieser Seite betrachtet, so ist sie trotz mancher Vorzüge und gelungener Einzelausführungen schliesslich eine traurige Bankerotterklärung des Darwinis-

mus gegenüber dem Socialismus. Eine *anima naturaliter christiana*, die sich darwinistisch nennt, sucht in den Naturwissenschaften und in den Schriften Darwin's ängstlich nach Gründen dafür, dass man trotz des Darwinismus noch ein anständiger Mensch sein müsse. . . . Das monistische Neuheidenthum hat (die christliche Weltanschauung) preisgegeben, und wehrt sich nun mit Luftstreichen gegen die Consequenzen, die von seinen eigenen Geisteskindern daraus gezogen werden. Ist das nicht ein trauriges Schauspiel? Wird man daraus nicht die Lehre ziehen, dass der darwinistische Monismus als Weltanschauung wie als Naturerklärung unhaltbar ist?"

**3] Zeitschrift für katholische Theologie.** Innsbruck. 1894. 18. Jahrgang.

**B. Rinz S. J., Albrecht Ritschl's Gottesbegriff. S. 1.** „1. Verweisung des Gottesbegriffes aus der Metaphysik." „2. Die von Ritschl proclamirte Unbeweisbarkeit des R.'schen Gottesbegriffes." „3. Die Wesensbestimmung Gottes als Liebesact." „4. Das nothwendige Correlat des göttlichen Liebesactes, das Reich Gottes." „5. Reich Gottes und Religion." „6. Das Reich Gottes als höchstes Gut." „7. Der moralische Gottesbeweis." „8. Rechtfertigung und Versöhnung."

# Novitätenschau.[1])

**Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1894.**

Zusammengestellt von

Prof. Dr. Jos. Pohle in Münster i. W.

und

Prof. Dr. J. D. Schmitt in Fulda.

*NB.* Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1893 an.

## I. Allgemeines.

### A. Lehrbücher der Philosophie.

Alamannus S. J., Cosmus, S. unten I. C.

Casanova O. M., Gabr., Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti. Vol. 1$^{m}$ et 2$^{m}$. Madrid, Hernandez. 4.

Vol. I. Dissertatio historica. De vicibus et progressibus philosophiae. Logica et Ontologia. LXIII,564 p. *Pes.* 7.

Vol. II.: Cosmologia et Psychologia. 542 p. *Pes.* 6.

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctoribus pluribus philosophiae professoribus in collegiis Exaetensi & Stonyhurstensi S. J., S. III., A. unter Boedder; IV. unter Haan; VI. unter Frick.

De Mandato S. J., Pius, Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et S. Thomae Aq. (Vol. unicum). Roma, Propagenda. 8. VI,481 p. *Lir.* 10.

Wegen der Kürze, Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit bei Klarheit und Präcision des Ausdrucks empfiehlt sich das Werk als Compendium zur Wiederholung. (Stimmen aus Mar.-Laach. 1895,I,215.

Dühring, E., Gesammtcursus der Philosophie. 1. Thl., S. unt. X. A.

Fränkel, J., S. unt. X. A.

---

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des „Philosophischen Jahrbuches“ Recensionsexemplare für unsere jährliche „Novitätenschau“ einzusenden, in welcher ihre Bücher kurz besprochen werden, falls für eine ausführliche Kritik in den „Recensionen und Referaten“ kein Raum bleiben sollte.

Ginebra S. J., Franc., Elementos de Filosofía, S. unt. VII. A.

Gutberlet, Const., Lehrbuch der Philosophie, S. unt. IV.

Hagemann, Georg, Elemente d. Philos., S. II A.

Kralik, Rich., Weltweisheit. Versuch eines Systems der Philosophie in 3 Büchern. II. u. III., S. unt. VII. A. u. VIII.

Mercier, D., Cours de philosophie. Vol. I., S. unt. II. A.

Paulsen, Frdr., Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Berlin, Besser. gr. 8. XVI,444 S. ℳ 4,50.

Eine eingehende Darlegung und Kritik der Anschauungen des Verfassers S. ‚Phil. Jb.' 1893, 263 ff., 312 ff. Vgl. 189 ff.

Pázmány, Petr., S. unt. I. C.

Philosophische Lehr- und Handbücher. III. Paderborn, Schöningh, S. unt. X. A.

Schiltz, Petr., Summa philosophica ad mentem d. Thomae Aquinatis in usum Seminarii Luxemburgensis. Vol. II.: Physica. Luxemburg, St. Paulus-Druckerei. gr. 8. 222 S. ℳ 2,50.

Urráburu S. J., Joa. Jos., Institutiones philosophicae, quas Romae in pontificia universitate Gregoriana tradiderat. Vol. IV., S. unt. III. A.

## B. Philosophische Zeitschriften.[1])

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle dirigée par J. Guieu. Tom. XXIX., 4—6; XXX., 1—6 und XXXI., 1—3, Paris, Roger et Chernoviz. Jährlich *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 4me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Ch. Sigwart und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. VII., 2—4; VIII. (Neue Folge 1. Bd.), 1. Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 12.

Bildet vom 8. Bd. an die 1. Abtheilung des „Archiv für Philosophie."

Archiv für Philosophie. Berlin, Reimer.

Erscheint seit October 1894 in 2 Abtheilungen: I. Archiv für Geschichte der Philosophie; II. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.

Bölcseleti Folyóirat (Philosoph. Blätter). Szerkesztik és kiadják Dr. Kiss és Dr. Palmer. gr. 8. 4 Hefte. Temesvár. *Fl.* 5.

Ethische Cultur. Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen. Hrsg. v. G. v. Giżycki. 2. Jahrgang. 52 Nrn. Berlin, Dümmler. gr. 4. Vierteljährlich ℳ 1,60.

---

[1]) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr: *M.* 9.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studî sociali. Anno IV. 12 Hefte. Torino, Botta.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 4me année 1893. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XI. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Frédéric Borde. Bruxelles, Manceaux. 8. *Fr.* 6.

Magyar Philosophiai Szemle. Szerkeszti és kiadja Bokor. Budapest. 6 Hefte. Jährlich *Fl.* 5.

Mind. A quarterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XIX. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich *Sh.* 12.

Philosophische Monatshefte. Unter Mitwirkung von Fr. Ascherson sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten redigirt und herausg. von Paul Natorp. XXX. Bd. 5 Doppelhelfte. Heidelberg, Weiss. gr. 8. *M.* 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft hrsg. von C. Gutberlet. VII. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. *M.* 9.

Philosophische Studien. Hrsg. von W. Wundt. X. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8. *M.* 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. 8. London, Williams & Norgate. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksakow. XXI. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährlich *M.* 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series. Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XIII. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 2me année. Paris, Hachette & Cie. gr. 8. Le numéro: *Fr.* 2,50; un an: *Fr.* 12.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 4me année. *Fr.* 10.

Revue néo-scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, A. Uystpruyst-Dieudonné. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 Volumes. Jahrespreis *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 2me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Italiana di Filosofia diretta dal Comm. Luigi Ferri. Roma, Prasca. 8. 2 Volumi. Jahrespreis: *Lir.* 12.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Monist, will be devoted to the establishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociologie. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XV. Osceola (Missour. U.-St.) 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausgeg. von Rich. Avenarius. XXIII. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hrsg. von Otto Flügel und W. Rein. I. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 8.

Ist als 2. Abtheilung des „Archiv für Philosophie" an die Stelle der Zeitschrift für exacte Philosophie getreten.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 105 u. 106. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. V. 6 Hefte. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXIV. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

### C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Alamannus S. J., Cosm., Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aq. . . in ordinem cursus philosophici accommodata. Editio

iuxta 2dam Parisiensem adornata ab Aug. Bringmann S. J. Tom. III,2. (Sectio VI.): Metaphysica. Paris, Lethielleux. Lex.-8. XVIII, 625 S. ℳ 6,40.

B. Albertus Magnus O. P., Opera omnia ex edit. Lugdun. religiose castigata, et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratiorumque Patrologiae textuum revocata, auctaque B. Alberti vita ac bibliographia operum a PP. Quétif et Echardo exaratis, etiam revisa et locupletata cura Aug. Borgnet. Vol. XXVIII—XXX. Paris, Vivès. gr. 4.

Inhalt: Vol. XXVIII.: Commentaria in 3. Sent. 844 p. — XXIX.: Comm. in 4. Sent., dist. 1.—22. 28 p. — XXX. Comm. in 4. Sent., dist. 23.—50. 812 p.

Apulejus von Madaura, Apologie. Zum ersten Male übersetzt von Fr. Weiss. Leipzig, Reisland. gr. 8. XXII,88 S. ℳ 2.

Aristoteles, Opera omnia. Vol. IV.: Meteorologica et de mundo liber. Ad optimorum librorum fidem accurate edita. Editionis stereotypae C. Tauchnitianae nova impressio. Leipzig, Holtze's Nachf. 16. II, 166 S. ℳ 0,60.

—, Ethica Nicomachea, edited by J. Bywater. gr. 8. Clarendon Press. *Sh.* 3/6.

—, Politica. 3ium ed. F. Susemihl. Nova impressio. Leipzig, Teubner. 8. XLIII,368 S. ℳ 2,40.

—, Das 2. Buch der aristotelischen Schrift über die Seele in kritischer Uebersetzung. Mit einem offenen Briefe an Herrn Geh. Reg.-Rath Susemihl als Vorrede. Von E. Essen. Jena, Neuenhahn. gr. 8. 94 S. ℳ 2,50.

—, Commentaria in A.'m graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. VII. Berlin, Reimer. Lex.-8. XVI,780 S. ℳ 30.

Inhalt: Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria. Ed J. L. Heiberg.

S. Augustinus, Aur., Confessiones. Ad fid. codd. Lips. et edd. antiq. ed. C. H. Bruder. Leipzig, Bredt. 16. VIII,288 S. ℳ 1,50.

—, Confessionum libri XII. Ed. nova. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt. 8. 389 S. ℳ 2,40.

Cicero, Marc. Tull., De officiis libri III. Ed. Al. Kornitzer. Wien, Gerold's Sohn. 12. III,213 S. ℳ 1,20.

Comte, Aug., Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung. Uebers. v. E. Roschlau. Leipzig, Reisland. gr. 8. XV,384 S. ℳ 8.

Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen und die Zuchtwahl in geschlechtlicher Beziehung. Aus dem Engl. übers. von D. Haek. 1. u. 2. Bd. Leipzig, Reclam. 16. 506, 529 S. (mit Illustr.) à ℳ 1.

Nr. 3216—3225 der Reclam'schen „Universalbibliothek".

Diogenes Laërtius, De vitis philosophorum libri X. cum indice rerum. Ad optimorum librorum fidem accurate editi. Ed. stereotyp. C. Tauchnitii nova impressio. 2 tomi. Leipzig, Holtze's Nachf. 16. 296,282 S. à ℳ 1,50.

Epictetus, Dissertationes ab Arriano digestae, ad fidem cod. Bodleiani recens. H. Schenkl. Acced. fragmenta, enchiridion ex recens. Schweighaeuseri, gmomologiorum Epicteteorum reliquiae, indices. Leipzig, Teubner. 8. CXXIV,720 S. (mit 1 Lichtdr.-Taf.) ℳ 10.

Galenus, Claud., Protreptici quae supersunt. Ed. G. Kaibel. Berlin, Weidmann. gr. 8. IX,62 S. ℳ 2.

Hegel's Philosophy of mind. Translated by W. Wallace. gr. 8. 320 p. Clarendon Press. *Sh.* 10/6.

Herbart, Joh. Frdr., Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge hrsg. von C. Kehrbach. 8. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. XVI,444 S. (à) ℳ 5.

Hipparchus, In Arati et Endoxi phaenomena commentariorum libri III, ad codd. fidem recensuit, germanica interpretatione et commentariis instruxit Car. Manitius. Leipzig, Teubner. 8. XXXIV, 376 S. ℳ 4.

Hume, D., An enquiry concerning the human understanding and an enquiry concerning the principles of morals. Edited by Selby-Bigge. gr. 8. 360 p. Clarendon Press. *Sh.* 7/6.

Jamblichus, In Nicomachi arithmeticam introductionem liber, ad fidem cod. Florentini ed. H. Pistelli. Leipzig, Teubner. 8. IX, 195 S. ℳ 2,40.

Krause, Carl Chr. Fr., Anleitung zur Naturphilosophie. 2. Auflage. Hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, Felber. gr. 8. XI,281 S. ℳ 5.

—, Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates. Handschriftl. Vorlesungsheft des Vf.'s hrsg. v. Rich. Mucke. Leipzig, Felber. XII,281 S. ℳ 5.

Locke, John, An essay concerning human understanding. gr. 8. 658 p. London, Routledge. *Sh.* 3/6.

Lotze, Herm., S. unt. III. A. und IX. A.

Lucianus, Ausgewählte Schriften. Für den Schulgebrauch erklärt von C. Jacobitz. 1. Bdchen: Traum. Timon. Prometheus. Charon. 3. Aufl. besorgt von C. Bürger. Leipzig, Teubner. gr. 8. VIII, 103 S. ℳ 1,20.

Lucretius, T. Carus, De rerum natura libri VI ed. Ad. Brieger. Leipzig, Teubner. 8. LXXXIV,206 S. ℳ 1,80.

Müller, Max, Sacred books of the East. Vol. 41: Satapatha Brahmani. 8. 444 p. Clarendon Press. *Sh.* 12/6.

Nietzsche, Frdr., Werke. 1. Abth. in 8 Bden. 1. u. 4.—6. Bd. Leipzig, Naumann. gr. 8. Einzelpr. ℳ 36. Subscr.-Pr. f. d. 1. Abth. ℳ 60.

Inhalt: 1. Bd.: Die Geburt der Tragödie. 4. Aufl. Unzeitgemässe Betrachtungen. 1.—4. Stück. 3. Aufl. V,589; XXII S. (mit Bildn. u. Facs.) ℳ 11. — 4. Bd.: Die Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. 2. Aufl. XIV,372 S. ℳ 7,50. — 5. Bd.: Die fröhliche Wissenschaft („La gaya scienza"). 2. Aufl. XV,362 S. ℳ 7,50. — 6. Bd.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 4. Aufl. XIII,476 S. (m. Bildn. u. Facs.) ℳ 10.

Pascal, Blaise, Thoughts on religion and philosophy, edited by Isaac Taylor. gr. 8. 510 p. London, Simpkin. *Sh.* 6.

Pázmány, Petr., Dialectica, quam e cod. mscpt. bibliothecae Universitatis Budapestinensis recensuit St. Bognár. Budapest, Kilián. 4. XXII,688 p. (mit Bildniss) ℳ 12.

Bildet den 1. Bd. von Pázmany, Opp. omn., Series latina. Vgl. ‚Phil. Jb.' 1894. S. 450 f.

Platon, Apologia. In scholarum usum denuo ed. M. Schanz. Leipzig, Tauchnitz. gr. 8. XII,43 S. ℳ 0,60.

—, Apologie des Sokrates und Kriton, nebst den Schlusskapiteln des Phaidon. Für den Schulgebrauch hrsg. v. A. Th. Christ. 2. Auflage. Leipzig, Freytag. 8. XVIII,77 S. (mit Tit.-Bild). ℳ 0,50.

—, Gorgias. With english notes, introduction and appendices by W. H. Thompson. gr. 8. 316 p. London, Bell. *Sh.* 6.

—, Gorgias. A translation with test papers by Playstone. London, Clive. *Sh.* 4/6.

—, Hippias major, edited by G. Smith. gr. 8. London, Rivington. *Sh.* 3/6.

—, Phaedo edited by R. D. Archer-Hind. 8. 210 p. London, Macmillan. *Sh.* 8/6.

—, Phaidon. Für den Schulgebrauch hrsg. v. A. Th. Christ. Leipzig, Freytag. 8. XVI,102 S. ℳ 0,70.

—, Republic. The greek text edited with notes and essays by the late B. Jowett and Lewis Campbell. 3 Vols. Clarendon Press. *Sh.* 42.

—, Republic. Books 1 u. 2 with introduction by Wells. gr. 8. 336 p. London, Bell. *Sh.* 3.

—, Sammlung ausgewählter Dialoge mit deutschem Commentar, veranstaltet von M. Schanz. 3. Bdchn.: Apologia. Leipzig, Tauchnitz. gr. 8. 215 S. ℳ 3.

Plutarch, Ausgewählte moralische Abhandlungen. Uebersetzt von O. Güthling. 2. Bdch. Leipzig, Reclam. 16. 106 S. ℳ 0,20.

Nr. 190 der Reclam'schen ‚Universalbibliothek'.

Priscianus Theodorus, Euporiston libri III cum physicorum fragmento et additamentis Pseudo-Theodoreis ed. a Val. Rose. Acce-

dunt Vindiciani Afri quae feruntur reliquiae. Leipzig, Teubner. 8. XXVIII,554 S. ℳ 5.

Rousseau, J. J., Emil oder über die Erziehung. Uebers. mit Einleitung und Anmerkungen versehen von E. v. Sallwürk. Mit R.'s Biographie von Th. Vogt. 3. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. XXI, CXXIV,269 S. ℳ 3.

Schopenhauer, Arth., Sämmtliche Werke in 12 Bden. Mit Einleitung von Rud. Steiner. 1.—4. Bd. Stuttgart, Cotta. 8. 191, 216, 285, 346 S. à ℳ 1.

Sepher Jesirah, Das Buch der Schöpfung. Nach den sämmtlichen Recensionen möglichst kritisch redigirter und vocalisirter Text, nebst Uebersetzung, Varianten, Anmerkungen, Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung. Von Laz. Goldschmidt. Frankfurt a. M., Kauffmann in Commiss. gr. 4. VIII,92 S. ℳ 8.

Spencer, Herbert, Aphorisms from his writings, selected and arranged by Julia Raymond Gingell. gr. 8. 178 p. London, Chapman & Hall. *Sh.* 3.

—, System der synthetischen Philosophie, S. unt. VII. A.

—, Instituciones sociales. Madrid, Avrial. 4. 327 p. *Pes.* 8.

—, Dell'Educazione intelllectuale, morale a fisica. Nuova traduz. ital. con un proemio sulla Psicologia e Pedagogia scientifica di H. Sp. per Ang. Valdarnini. Torino, Paravia. 180 p.

—, Beneficenza negativa e positiva. Traduz. di Sof. Fortini-Santarelli con revisione di F. Tocco. Città di Castello, Lapi.

Spinoza, B., Ethic demonstrated in geometrical order. Translated from the Latin by W. Hale White. 8. 398 p. London, Fisher Unwin. *Sh.* 7/6.

S. Thomas Aquinas. Summa theologica. Editio altera Romana. Romae, Forzani. 6 Voll. *Lir.* 15.

Theosophische Schriften. I, II, IV, V, VII—X. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 12. à ℳ 0,20.

Inhalt: I.: Besant, A., Die Sphinx der Theosophie. Uebersetzt von L. Deinhart. 28 S. — II.: Hübbe-Schleiden. Karma. Die theosophische Begründung der Ethik. 23 S. — IV.: Derselbe, Karma im Christenthum. 14 S. — V.: Derselbe. Die Lehre der Wiederverkörperung im Christenthum. 14 S. — VII.: Ewald. E., Theosophie gegen Anarchie. Ring, R. G., Theosophie und Anarchie. Offener Brief an Hrn. Or. E. Ewald. 12 S. — VIII.: Reicke, Wie die Theosophie dem sittlichen und socialen Elend entgegenwirkt. 12 S. — IX.: Besant, A., Theosophie und sociale Fragen. 20 S. X.; Hübbe-Schleiden, Die geistige und die geschichtliche Bedeutung der theosophischen Bewegung. 18 S.

## D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Bähr, Carl, Gespräche und Briefwechsel mit Arth. Schopenhauer. Aus dem Nachl. hrsg. von L. Schemann. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XVI,90 S. *M.* 2,50.

Baumann, Jul., Die grundlegenden Thatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht. Ein Boden der Gemeinsamkeit im Streit der Weltanschauungen. Stuttgart, Neff. gr. 8. VII,135 S. *M.* 3.

Bhikschu, Subhadra, Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótamo. Nach den hl. Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen. 4. Aufl. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 8. VII,83 S. *M.* 1.

Braasch, A. H., Ernst Häckel's Monismus. Kritisch beleuchtet. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 8. IV,50 S. *M.* 0,80.

1. Heft von ‚Beiträge zum Kampf um die Weltanschauung'.

Braig, Carl, Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung. Eine akademische Antrittsrede mit einer Vorbemerkung. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XII,64 S. *M.* 0,60.

Broglie, Abbé de, La réaction contre le positivisme. Paris, Plon. 18. *Fr.* 3,50.

Die Wissenschaft erweist sich als unzureichend zur Erziehung der Menschheit. Es bedarf einer höheren Quelle der Wahrheit, des katholischen Spiritualismus, den eine unparteiische Wissenschaft als wohlbegründet nicht von sich weisen kann.

Calderwood, H., Vocabulary of philosophy and students' book of reference. gr. 8. 356 p. London, Griffin. *Sh.* 10/6.

Capelo, J., Estudios filosóficos. Materia y espíritu. Madrid, Fé. 8. 121 p. *Pes.* 2.

Caspari, O., S. unt. X. A.

Christ, P., Die Confessionen Augustin's u. Rousseau's. Zürich, Schulthess. gr. 8. 28 S. *M.* 0,80.

Ceballos y Mier, Fern., La falsa filosofía, ó sea el deismo refutado en todas sus hipótesis, principalmente en el materialismo, ateismo y racionalismo. Tomo II. Granada, Impr. del Comercio. 507 p.

Dennert, E., Der Darwinismus und sein Einfluss auf die heutige Volksbewegung. Berlin, Buchh. d. deutschen Lehrer-Zeitung. gr. 8. 64 S. *M.* 0,50.

Di Bernardo, L., Le cortesie dei Positivisti moderni. Acireale, Donzuso. 8. 406 p. *Lir.* 5.

Felton, H., Creation, its laws and religion. gr. 8. 301 p. London, Stewart. *Sh.* 5.

Goffredi, Luigi, Delle odierne assurdità positive. Napoli, Festa. 8. 175 p. *Lir.* 1,50.

Besprochen in Civiltà cattol. Ser. XV. vol. XI,711 seqq.

Guthlin, A., Le dottrine positiviste nel secolo XIX. Versione di Andr. Astengo sulla nuova ediz. francese. Savona, Bertolotto. 16. XVI, 240 p. *Lir.* 1.

Hartmann, Frz., Theosophie und die internationale theosophische Gesellschaft (Theosophical Society), ihre Constitution, Zweck u. s. f. Leipzig, Friedrich. 8. 16 S. Unentgeltlich.

Hello, L'homme, la vie, la science, l'art. 2. édit. Paris, Perrin & Cie. 18.

Hilty, C., Glück. 2. Thl. (Frauenfeld, Huber) Leipzig, Hinrich. 8. III, 302 S. ℳ 3.

Hudson, W. H., Introduction to the philosophy of Herbert Spencer. 12. 244 p. New York, Appleton. $ 1,50.

Jahrhundert, Das neue —. Philosophische Studien eines Ungekannten. Leipzig, Friedrich. 8. 158 S. ℳ 3.

Judge, W. Q., Das Meer der Theosophie. Aus dem Engl. von Ed. Herrmann. Leipzig, Friedrich. 8. XII,204 S. ℳ 3.

Kappes, Matthias, Aristoteles-Lexikon. Erklärung der philosophischen *termini technici* des Aristoteles in alphabetischer Reihenfolge. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 70 S. ℳ 1,50.

Keyserling, Graf Alex., Aus den Tagebuchblättern des —. Philosophisch-religiöse Gedanken mit einzelnen Zusätzen aus Briefen. Hrsg. von s. Tochter, Frfr. Hel. v. Taube. Mit einer Lebensskizze von Graf L. Keyserling. Stuttgart, Cotta. gr. 8. XL,290 S. ℳ 6.

Larsfeld, Rob., Die Phasen des Lebens und der Geschichte. Philosophische Aphorismen. Leipzig, Literar. Anstalt (Schulze). 8. IX, 96 S. ℳ 1,60.

Leistner, Carl Rich, Frohe Vernunft. Beglückende Lösung des Lebensräthsels aus einheitlicher Weltanschauung. Lebensschrift für Weib und Mann. Lebensweisheit (Volksphilosophie). Anh. Kritik beweg. Weltanschauungen und Ausblick auf die sociale Frage. (Kritik der Religionen, des Liberalismus und Nationalismus, der Freimaurer und Freidenker, der Socialdemokratie, des Communismus u. Anarchismus.) Leipzig, Spohr. gr. 8. 52 S. ℳ 1.

Lichtenow, Wilhelm v., Zeitfragen. Principielle Betrachtungen. 2. Aufl. Leipzig, Müller & Co. gr. 8. 47 S. ℳ 1.

Liesegang, R. Ed., Rhapsodie. (Eine neue Stilistik. Ontogenesis der Philosophie. Verkettung der Wissenschaften. Wissenschaft der Zukunft. Entwickelungsmechanik der Sprache. Physiologische Aesthetik. Mechanische Teleologie.) Düsseldorf, Liesegang. gr. 8. 63 S. ℳ 2.

Lorm, Hieron., Der grundlose Optimismus. Ein Buch der Betrachtung. Wien, Litterar. Gesellschaft. 8. X,329 S. ℳ 4,20.

Maack, Ferd., Geeinte Gegensätze. I.—IV. Leipzig, Bacmeister. gr. 8.
Inhalt: I.: Eine Weltenbetrachtung. 30 S. ℳ 0,50. — II. Können wir die Wahrheit erkennen? 60 S. ℳ 0,75. — III.: Die Entstehung des menschlichen Geistes. 24 S. (mit 2 Fig.) ℳ 0,40. — IV.: Der vierfache Gegensatz. 47 S. ℳ 0,60.

Macdonald, W. A., Science and ethics. gr. 8. VI,182 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 2/6.

Meyer, Joh. Geo., Telaetie oder der Weltknoten. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 147 S. ℳ 3.

Müller, Max, Three lectures on the Vedanta Philosophy. 8. 166 p. London, Longmans. *Sh.* 5.

Naville, Ern., La definition de la philosophie. Paris, Alcan. 8. XVI, 291 p. *Fr.* 5.
Recensirt in ‚Revue philos.' 1894,II,529 ff.

Nietzsche, Frd., Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. 2 Bde. 3. Auflage. Leipzig, Naumann. gr. 8. 408,379 S. à ℳ 7,50.

Ollé-Laprune, Léon, Le prix de la vie. Paris, Belin. 18. *Fr.* 4.

Poruck, Johs., Die Religion der Zukunft. Eine Studie zur Prüfung der Ideen des Grafen Leo Tolstoi und Friedr. Nietzsche's. Berlin, Gottheiner. gr. 8. 24 S. ℳ 1.

Powell, E. P., Gott im Menschen. Vorlesungen über die Entwickelungslehre. Autoris. deutsche Ausgabe. Berlin, Bibliographisches Bureau. gr. 8. IX,471 S. ℳ 7,50.

Reich, Ed., Grosse und kleine Welt, Geist und Medicin. Abhandlungen Bruchstücke und Gedanken. Berlin, Driesner. gr. 8. VIII,359 S. ℳ 5.

Ritter, Herm., Die höchste Kunst. Lebensbetrachtungen. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsh. gr. 8. XIV,130 S. ℳ 2.

—, Wellenschläge der menschlichen Culturentwickelung und unser Culturideal. Culturgeschichtliche und ethische Betrachtungen. Ebenda. gr. 8. X,37 S. ℳ 1.

Romundt, Heinr., Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen. Leipzig, Naumann. 8. VIII,129 S. ℳ 2.

Sankaracharya, Tattwa Bodha (Daseinserkenntniss). Aus dem Sanskrit übers. v. F. Hartmann. Leipzig, Friedrich. 8. VI,55 S. ℳ 1.

Schaarschmidt, E., 112 Thesen Religion und Wissenschaft betreffend, Leipzig, Wiegand. gr. 8. 16 S. ℳ 0,15.

Scotus, Ioannes Duns, Opera omnia. Editio novissima iuxta editionem Waddingi a PP. Franciscan. de observ. accurate recognita. Vol. XIV.—XXIV. Paris, Vivès. gr. 4.
Inhalt: Vol. XIV.: In 3. Sent., dist. 1.—22. 785 p. — XV.: In 3. Sent., dist. 23.—40. 1104 p. — XVI.: In 4. Sent., dist. 1.—7. 712 p. — XVII.: In

4. Sent., dist. 8.—13. 779 p. — XVIII.: 4. Sent., dist. 14.—22. 830 p. — XIX.: 4. Sent., dist. 23.—42. 570 p. — XX.: 4. Sent., dist. 43.—48. 544 p. — XXI.: 4. Sent., dist. 49. u. 50. 575 p. — XXII.: Reportata Parisiensia lib. 1., dist. 1.—48.; lib. 2., dist. 1.—11. 692 p. — XXIII: Report. Paris. lib. 2., dist. 12.—44.; lib. 3., dist. 1.—35.; lib. 4., dist. 1.—6. 674 p. — XXIV.: Rep. Par. lib. 4., dist. 7—49. 696 p.

Signoriello, Nunt., Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur. Editio novissima. Neapoli, bibliotheca cathol. 16. VI,424 p. *Lir.* 4.

Sperl, Aug., Lebensfragen. Aus den Papieren eines Denkers. München, Beck. 8. VI,223 S. ℳ 3.

Steffensen, Carl, Zur Philosophie der Geschichte. Auszüge aus seinem handschriftlichen Nachlasse. Mit einem Vorwort von R. Eucken. Basel, Reich. gr. 8. XXVII,411 S. ℳ 6.

Stöhr, Ad., Gedanken über Weltdauer und Unsterblichkeit. Wien, Deuticke. gr. 8. 14 S. ℳ 0,60.

Strada, J., La loi de l'histoire. Constitution scientifique de l'histoire. Paris, Alcan. 8.

Tolstoi, Graf Leo, Lasterhafte Genüsse. Aus dem Russischen von L. A. Hauff. 2. Aufl. Berlin, Janke. 8. 92 S. ℳ 0,50.

Vorträge, Philosophische. — Hrsg. von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 3. Folge, 1. u. 2. Heft. S. unt. III. B. „Lasson, Ad.“ u. VI. „Döring, A.“

Wahle, Rich., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik. Wien, Braumüller. gr. 8. XXIII,539 S. (mit 60 Holzschnitten) ℳ 10.

S. die Besprechung im ‚Ph. Jb.‘ 1895,73 f.

Wallace, W., Prolegomena to the study of Hegel's philosophy, and especially of his Logic. 2nd edition. gr. 8. 476 p. Clarendon Press. *Sh.* 10/6.

Waller, B., The microcosm and the macrosm. An essay in philosophy. gr. 8. London, Paul Trübner. *Sh.* 2.

Ward, W., Witnesses to the Unseen, and other essays. 8. 332 p. London, Macmillan. *Sh.* 10/6.

Weiss, Berthold, Aphoristische Grundlegung einer Philosophie des Geschehens. Berlin, Dümmler. gr. 8. 73 S. ℳ 1,20.

Wellner, Max, 203 unbeantwortete Fragen aus den Gebieten der Naturwissenschaft u. Philosophie. Würzburg, Wörl. gr. 8. 68 S. ℳ 1.

Kathol. Bibliothek. 1. Thl.

Wetterhahn, Dav., Das Verhältniss der Philosophie zu der empirischen Wissenschaft von der Natur. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII, 110 S. ℳ 2.

Wiese, L., Die Macht des Persönlichen im Leben. 2. Aufl. Berlin, Wiegandt & Grieben. 8. 63 S. ℳ. 1.

Zúñiga, Nic. Ang., El totalismo. Clave de la religión, de la filosofía, y de la historia etc. 3 tomos. Madrid, Apaolaza. 8. XXI,464; 560; 342 p. *Pes.* 10.

## II. Logik und Erkenntnisstheorie.

### A. Lehrbücher.

Casanova O. M., Gabr., S. ob. I. A.

D'Alfonso, R., Principii di logica reale. Roma, Paravia. 8.

Du Rousseaux, L., Éléments de Logique. Bruxelles, Schepens. 8.

Erhardt, Frz., S. unt. VI.

Flügel, O., Abriss der Logik und die Lehre von den Trugschlüssen. 3. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. V,110 S. ℳ. 1,50.

Fowler, T., Elements of inductive logik. 6th edition. 12. 396 p. London, Clarendon Press. *Sh.* 6.

Glogau, Gust., Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre. Für den Selbstunterricht dargestellt. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. XVI,190 S. ℳ. 5.

Hagemann, Gdorg, Logik und Noëtik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. 6. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. IX,215 S. ℳ. 2,80.

1. Bd. von ‚Elemente der Philosophie'.

Heymans, G., Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnisstheorie in Grundzügen. 2. (Schluss-) Bd.: Theorie des naturwissenschaftlichen Denkens. (Leiden) Leipzig, Harrassowitz. gr. 8. VI,478 S. ℳ. 6.

Keil, Emil, Logik und Wissenschaftslehre als Anfang der Bildungswissenschaft, sowie jeder höheren Bildung und wissenschaftlichen Aufklärung. 1. Heft: Bedeutung des Gegenstandes. Grundbestandtheile eines logischen Zusammenhanges. Berlin, Struppe & Winckler. gr. 8. 44 S. ℳ. 0,60.

Königbauer, Joach., S. unt. III. A.

Mercier, D., Logique et Ontologie. Louvain, Uystpruyst-Dieudonné. gr. 8. VIII,291, 342 p.

Bildet den 1. Bd. von M.'s ‚Cours de Philosophie'. Empfiehlt sich als Lehrbuch der Philosophie wegen seiner Klarheit und seiner naturgemässen Entwickelung.

Morticelli, Gius., Brevi lezioni di Logica elementare. La Dialettica. Parte I. Arcangelis. 8. 115 p.

Schuppe, Wilh., Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. Berlin, Gärtner. gr. 8. VIII,186 S. ℳ. 3.

Venn, John, Symbolic logic. 2nd edition. gr. 8. 576 p. London, Macmillan. *Sh.* 10/6.

Wundt, Wilh., Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung (2 Bde.) 2. Bd.: Methodenlehre. 1. Abth. 2. Aufl. Stuttgart, Enke. gr. 8. XII,590 S. *M.* 13.

Inhalt: Allgemeine Methodenlehre, Logik der Mathematik und der Naturwissenschaften.

## B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Benzoni, R., L'induzione. Critica, Psicologia e Logica. Genova. 8 162 p.

Blume, Eug., Lectures de philosophie scientifique. Paris, Belin frères. 18. 620 p. *Fr.* 4,50.

Boirac, Ém., L'idée du phénomène. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Busse, Ludw., Philosophie und Erkenntnisstheorie. 1. Abth. 1. Thl.: Metaphysik und Erkenntnisskritik; 2. Thl.: Grundlegung eines dogmat.-philosophischen Systems. Leipzig, Hirzel. gr. 8. XXIV,289 S. *M.* 6.

Carstanjen, Frdr., Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnisstheorie. Eine Einführung in die ‚Kritik der reinen Erfahrung'. München, Ackermann. gr. 8. XIII, 130 S. *M.* 3.

S. die Besprechung ‚Phil. Jb.' 1895,180 ff.

Cornelius, Hans, Versuch einer Theorie der Existentialurtheile. München, Rieger. gr. 8. 104 S. *M.* 2,40.

Eisler, Rud., Die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnisstheorie. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VIII,88 S. *M.* 1,80.

Hughes, H., The theory of inference. 8. London, Paul Trübner. *Sh.* 10/6.

Keynes, J. N., Studies and exercises in formal logic. 3d edition. 8. 480 p. London, Macmillan. *Sh.* 12.

Lange, Frd. Aug., Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie. Wohlf. (Tit.-) Ausg. Leipzig (1877), Baedecker. VII,149 S. (mit 1 Taf.) *M.* 2,50.

Lepidi O. P., Alb., La critica della ragione pura secondo Kant e la vera filosofia. Roma, Befani. 8. 56 p.

Bespr. in Civiltà cattol. Ser. XV. vol. XI,604 sq.

Lozano y Rubio, T., Las armas de dialéctica, ó breve instrucción para los actos escolásticos en catedras y academias. Apéndice sopre las leyes del silogismo. Madrid, Hernando. 12. 128 p. *Pes.* 2.

Maack, Ferd., Können wir die Wahrheit erkennen? S. o. I. D.

Martin, Fr., La perception extérieure et la science positive. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Milhaud, G., Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3,75.

Besprochen in ‚Annales de phil. chrét.' XXXI,309 ff.

Naville, Ern., La logique de l'hypothèse. 2e édit. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Ollé-Laprune, De la certitude morale. 2e édit. Paris, Belin frères. *Fr.* 6.

Rehmke, Joh., Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit. Heilbronn, Salzer. 8. 48 S. ℳ 0,80.

Der Idealismus wird als die „verstiegenste" aller Ansichten porträtirt. Die eigenthümliche Lösung des Vf.'s aber kann nicht befriedigen. (Lit. Rdsch. 1895, Sp. 23.)

Schwarz, Herm., Was will der kritische Realismus? Eine Antwort an Hrn. Prof. Martius in Bonn. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. VII,40 S. ℳ 1.

Twardowski, Cas.. S. unt. III. B.

Weis, S. unt. V.

## III. Psychologie.

### A. Lehrbücher.

Bain, Alex., The senses and the intellect. 4th edition. 8. 730 p. London, Longmans. *Sh.* 15.

Baumgartner, Heinr., Psychologie oder Seelenlehre, mit besonderer Berücksichtigung der Schulpraxis für Lehrer und Erzieher. 3. Aufl. Freiburg i/B., Herder. gr. 8. VIII,132 S. ℳ 1,20.

Binet, A., Introduction à la psychologie expérimentale. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Boedder S. J., Bern., Psychologia rationalis sive philosophia de anima humana. In usum scholarum. Freiburg i/B., Herder. gr. 8. XVII, 344 S. ℳ 3,20.

Bildet einen Bestandtheil des ‚Cursus philosoph. Colleg. Exaeten und Stonyhurst. S. J.' — Vf. handelt 1.: Von den Thätigkeiten und Vermögen der menschl. Seele; 2. Von der Natur des Menschen. Die grossen grundlegenden psychologischen Wahrheiten (Immaterialität des Geistes, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele usw.) werden mit besonderem Fleisse erörtert und auch als unanfechtbar vom Standpunkte der Naturwissenschaften dargethan.

Burckhardt, Ferd., Psychologische Skizzen zur Einführung in die Psychologie. Löbau, Walde. gr. 8. VI,313 S. ℳ 3.

Casanova O. M., Gabr., S. ob. I. A.

Königbauer, Joach., Grundzüge der Psychologie und Logik. Für Seminaristen, Lehrer und Erzieher bearbeitet. 2. Aufl. Regensburg, Habbel. gr. 8. 187 S. ℳ 2.

Ladd, G. T., Psychology, descriptive and explanatory. A treatise on the phenomena, laws and development of human mental life. 8. 670 p. London, Longmans. *Sh.* 21.

Lotze, Herm., Grundzüge der Psychologie. Dictate aus den Vorlesungen. 5. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8. 95 S. ℳ 1,70.

Morgan, C. Lloyd, An introduction to comparative psychology. gr. 8. XIV,382 p. London, W. Scott. *Sh.* 6.

—, Psychology for teachers. With preface by J. G. Fitch. gr. 8. 262 p. London, Arnold. *Sh.* 3/6.

Rehmke, Joh., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Hamburg, Voss gr. 8. VIII,582 S. ℳ 10.

Urráburu S. J., Joa. Jos., Psychologia. Pars I. Valladolid, Cuesta. 4. VIII,991 p. *Pes.* 13.

Das umfangreiche Werk, der 4. Bd. der ‚Institutiones philosophicae' des Vf.'s, empfiehlt sich durch ausserordentliche Klarheit der Darstellung und Gründlichkeit der Beweisführung.

Volkmann Ritter v. Volkmar, Wilh., Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode. Der Grundriss der Psychologie. 4. Aufl. Hrsg. v. C. S. Cornelius. 1. Bd. Cöthen, Schulze. gr. 8. VII,511 S. ℳ 10.

Wagner, Ernst, Vollständige Darstellung der Lehre Herbert's. (Psychologie, Ethik und Pädagogik.) Aus sämmtlichen Werken . . . zusammengestellt. 7. Aufl. Jena, Mauke. gr. 8. VIII,398 S. ℳ 4.

## B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Aksákow, Alex. N., Animismus und Spiritismus. Versuche einer kritischen Prüfung der mediumistischen Phänomene mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen, der Hallucination und des Unbewussten. Als Entgegnung auf Dr. Ed. v. Hartmann's Werk: „Der Spiritismus." 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig, Mutze. gr. 8. XLVI,338 S. (mit Bildn. u. 11 Lichtdr.-Taf.) ℳ 6.

Arréat, L., Mémoire et imagination. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Backhaus, Wilh. Em., Das Wesen des Humors. Eine Untersuchung. Leipzig, Friedrich. gr. 8. III,208 S. (mit Bildn.) ℳ 4.

Bertrán Rubio, E., Hipnotismo y sugestión. Barcelona, Espasa y Comp. 8. 285 p. *Pes.* 4.

Björnström, Fred., Der Hypnotismus, seine Entwickelung und sein jetziger Standpunkt. Populäre Darstellung. Nach der 2. Auflage des Orig. Deutsch von M. C. Larochelle. Wiesbaden, Sadowsky, gr. 8. VII,210 S. ℳ 2,70.

Bonatelli, Percezione e pensiero. II. Verona, Ferrari.

Borysiekiewicz, M., Weitere Untersuchungen über den feineren Bau der Netzhaut. Wien, Deuticke. gr. 8. III,64 S. (mit 65 Abbildgen) *M.* 4.

Brofferio, Ang., Für den Spiritismus. Nach der 2. Auflage aus dem Italien. übertragen von F. Feilgenhauer. Leipzig, Spohr. gr. 8. 365 S. *M.* 6.

Burr, C. B., A primer in psychology and mental disease. 12. Detroit, G. S. Davis. $ 1.

Burton, R., The anatomy of melancholy. Edited by A. R. Shiletto. With introduction by A. H. Bullen. 3 Vols. 8. London, Bell. *Sh.* 31/6.

Capellazzi, Andr., Studio di psicologia e ideologia secondo la dottrina di San Tommaso d'Aquino. Parte 1ª, libro 9º. Crema, Cazzamatti. 16. 274 p.

Courmont, J., Le cervelet, organe psychique et sensitif. Paris, Alcan. 8.

Danville, Gaston, La psychologie de l'amour. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.
Recensirt in ‚Revue philos.' 1895,I,104 ff.

Dumas, G., Les états intellectuels dans la mélancolie. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Durand de Gros, J. P., Le merveilleux scientifique. Paris, Alcan. 8. 344 p.
Besprochen in ‚Revue philos.' 1894,I,298 ff.

Dutczyński, Alfr. Ritter v., Beurtheilung und Begriffsbildung der Zeitintervalle in Sprache, Vers und Musik. Psycho-philosoph. Studie vom Standpunkte der Physiologie. Leipzig, Literarische Anstalt (A. Schulze). gr. 8. 50 S. (mit 2 Tab.) *M.* 2.

Ellis, Havelock, S. IV. u. VII. B.

Elsenhans, Theod., S. unt. VII. B.

Falck, Paul, Das Gesetz der Genialität und dessen Entdecker, Wilh. v. Lenz. Eine Anregung. Zürich, Stern's literar. Bulletin der Schweiz. gr. 8. 32 S. *M.* 1.

*Fano, Giul., Le funzioni del cuore nei sentimenti. Trieste.
Recensirt in ‚Revue philos.' 1895,I,111 ff.

Ferrero, Guill., Les lois psychologiques du Symbolisme. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Franco S. J., Juan José, El espíritu. Historia del espiritismo moderno, sus fenómenos, doctrinas, moral, causas y peligros; cuestiones con el espiritismo relacionadas. Madrid, Hernández. 4. 443 p. *Pes.* 2,50.

Friedmann, M., Ueber den Wahn. Eine klinisch-psychologische Untersuchung. Nebst einer Darstellung der normalen Intelligenzvorgänge. Wiesbaden, Bergmann XI,196 S. (mit 6 Fig.) *M.* 8.

Gelderblom, H., Die Begeisterung, ihr Wesen und ihre Epochen. Eine Skizze. Leipzig, Strübig. gr. 8. 58 S. ℳ 0,80.

Giessler, Carl Max, Wegweiser zu einer Psychologie des Geruches. Hamburg, Voss. gr. 8. III,80 S. ℳ 1,50.

Godfernaux, Andr., Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques. Paris, Alcan. 8. XI,224 p. *Fr.* 5.

Recensirt in ‚Revue philos.' 1894,II,646 ff.

Golgi, Cam., Untersuchungen über den feineren Bau des centralen und peripherischen Nervensystems. Aus dem Italien. von R. Teuscher. Mit einem Atlas von 30 (zum Theil farbigen) Tafeln und 2 Figuren im Text. Jena, Fischer. Imp.-4. VIII,272 S. und 29 Blätter Erklärungen. ℳ 50.

Gómez Ocaña, Jos., Fisiología del cerebro. Madrid, Imprim. de los Huérfanos. 4. 235 p. *Pes.* 6.

Graffunder, P., Traum und Traumdeutung. Vortrag mit Anmerk. Hamburg, Verlagsanstalt u. Druckerei. gr. 8. 38 S. ℳ 0,80.

Greenwood, Fred., Imagination in dreams and their study. gr. 8. 186 p. London, Lane. *Sh.* 5.

Haas, L., Hypnotismus und Suggestion. Eine orientirende Studie. Augsburg, Kranzfelder. gr. 8. III,92 S. ℳ 1.

Hafner, Jos., Spiritismus oder Philosophie? (Philosophische Kritik des Spiritismus.) An Kuno Fischer und Ed. v. Hartmann. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 84 S. ℳ 1,50.

Henrich-Wilhelmi, Hedw., Der freie Wille. Reichenberg, Verlag der „Zeitschwingen". gr. 8. 15 S. ℳ 0,15.

Hirsch, Will., Genie und Entartung. Eine psychologische Studie mit einem Vorwort von E. Mendel. 2. Aufl. Berlin, Coblentz. gr. 8. VII,340 S. ℳ 6.

Hirth, Geo., Die Localisationstheorie, angewandt auf psychologische Probleme. Beispiel: „Warum sind wir zerstreut"? München, Hirth. gr. 8. VII,73 S. ℳ 1,50.

Höfler, A., psychische Arbeit. Hamburg, Voss. gr. 8. III,129 S. ℳ 3,50.

Janet, Pierre, Der Geisteszustand der Hysterischen (die psychischen Stigmata.) Uebers. v. M. Kahane. Wien, Deuticke. gr. 8. V,197 S. (mit 7 Holzschn.) ℳ 5.

Kardec, Allan, Ueber das Wesen des Spiritismus. Aus dem Französ. Leipzig, Spohr. gr. 8. 196 S. ℳ 2,40.

Kiesel, A., Untersuchungen zur Physiologie des facettirten Auges. Wien, Tempsky in Comm. Lex.-8. 43 S. (mit 6 Fig. u. 1 farb. Taf.) ℳ 1,40.

Krassnig, Joh., Die Zeit- und Raumvorstellung. Eine psychologische Studie. Nikolsburg, Nafe. gr. 8. 39 S. ℳ 0,60.

Kraus, Osk., Das Bedürfniss. Ein Beitrag zur beschreibenden Psychologie. Leipzig, Friedrich. 8. VI,72 S. ℳ 1,50.

Krause, Max, Die Beziehungen des Hypnotismus zur Hysterie. Leipzig, Fock. gr. 8. 46 S. ℳ 1.

Kries, J. v., Ueber den Einfluss der Adaption auf Licht- und Farbenempfindung und über die Function der Stäbchen. Freiburg i/B., Mohr. gr. 8. 14 S. ℳ 0,50.

Landmann, S., Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum. Eine psycholog Studie. Stuttgart, Enke. gr. 8. V,186 S. ℳ 4.

La Scola, F., Osservazioni sulla origine e su talune manifestazioni del carattere. Palermo. 8.

Lasson, Ad., Das Gedächtniss. Berlin, Gärtner. gr. 8. 72 S. ℳ 1,40.
2. Heft von „Philos. Vorträge" 3. Folge. S. ob. I. C.

Leuchtenberger, G., Die Phantasie, ihr Wesen, ihre Wirkungsweise und ihr Werth. Erfurt, Villaret. gr. 8. 28 S. ℳ 0,60.

Lombroso, Cesare, Entartung und Genie. Neue Studien. Mit 12 Taf. Gesammelt und unter Mitwirkung des Vf.'s deutsch herausgegeben von H. Kurella. Leipzig, Wigand. 8. XI,309 S. ℳ 5.

Lombroso, Paola, Saggi di Psicologia del bambino. Torino, Roux. 284 p.

Mach, Fr. J., Die Willensfreiheit des Menschen. Neue (Tit.-) Ausgabe. Paderborn (1887), Schöningh. IX,274 S. ℳ 3,60.

Mantegazza, Paul, Die Physiologie der Wonne. Vollständige deutsche Ausgabe, übersetzt von A. Wilding. Berlin, Gnadenfeld. 8. IV, 532 S. ℳ 3.

Marshall, H. R., Pain, pleasure and aesthetics. An essay concerning the physiology of pain and pleasure with especial reference to aesthetics. 8. 338 p. London, Macmillan. *Sh.* 8/6.

Mosso, A., La fatique intellectuelle et physique. Traduit de l'italien par P. Langlois. Paris, Alcan. 18. *Fr.* 2,50.

Parish, Edm., Ueber die Trugwahrnehmung (Hallucination u. Illusion) mit besonderer Berücksichtigung der internationalen Enquête über Wachhallucination bei Gesunden. Leipzig, Abel. gr. 8. 246 S. ℳ 7.
7. u. 8. Heft von ‚Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung' (II. Sammlung).

Piat, La liberté. 2e vol.: Le Problème. Paris, Lethielleux.

Pilo, Mario, Contributo allo studio dei fenomeni sinestesici. Milano.

—, La psychologie du beau et de l'art. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Prel, Carl Du, Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften. 2. (Schluss-) Bd.: Fernsehen und Fernwirken. Leipzig, Günther. gr. 8. III,282 S. à ℳ 5.

Preyer, W., Mental development in the child. Translated by H. W. Brown. gr. 8. 196 p. London, Arnold. *Sh.* 4/6.

Pudor, Heinr., Hohe Schule des Sinnenlebens. Beiträge zu derselben. I. Der Gefühls-, Geruchs-, Geschmacksinn. München, Pudor. 12. 54 S. ℳ 1,20.

Queyrat, Fr., L'abstraction. Son rôle dans l'éducation intellectuelle. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Rohnert, W., Der Hypnotismus. Vom christlichen Standpunkte aus beleuchtet. Leipzig, Ungleich. gr. 8. 18 S. *M.* 0,20.

Rudow, W., Der Charakter. Nach dem Engl. des Sam. Smiles für das deutsche Volk bearbeitet. 2. Aufl. Heidelberg, Weiss. gr. 8. VII, 326 S. *M.* 2,80.

Sergi, G., Dolore e piacere. Storia naturale dei sentimenti. Milano, Dumolard. 12. 395 p.

Stamm, Eug., Ueber die menschliche Freiheit. Herborn, Buchh. d. Nass. Colportagevereins. 8. 26 S. *M.* 0,40.

Steiner, J., Grundriss der Physiologie des Menschen. 7. Aufl. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII,462 S. (m. Abbildungen.) *M.* 9.

Stern, Will., Die Wahrnehmung von Bewegungen vermittelst des Auges. Hamburg, Voss. gr. 8. 68 S. (mit 1 Fig.) *M.* 1,50.

—, Die Wahrnehmung von Helligkeitsveränderungen. Hamburg, Voss. gr. 8. 30 S. (mit 2 Fig.) *M.* 1.

Twardowski, Cas., Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psycholog. Untersuchung. Wien, Hölder. gr. 8. 111 S. *M.* 2,40.

Vignoli, T., Peregrinazioni psichologiche. Moglie, Garribaldi. 12.

Vincent, R. H., The elements of hypnotism: the induction of hypnosis, its phenomena, its dangers and value. 8. 274 p. London, Paul Trübner. *Sh.* 5.

—, Die Elemente des Hypnotismus. Herbeiführung der Hypnose, ihre Erscheinungen, ihre Gefahren und ihr Nutzen. Aus dem Engl. von R. Teuscher. Jena, Costenoble. XII,276 S. (mit 20 Illustr.) *M.* 5.

Ward, Snowden, Das *ABC* der Theosophie. Aus dem Engl. übersetzt von J. Sponheimer. Leipzig, Friedrich. 12. 29 S. *M.* 0,50.

Weinhold, Adf., Hypnotische Versuche. Experimentelle Beiträge zur Kenntniss des sog. thierischen Magnetismus. Ergänzung und Berichtigung der im 3. Theile von Zöllner's wissenschaftlichen Abhandlungen veröffentlichten Mittheilungen des Vf.'s. 4. Abdruck. Chemnitz, Bülz. gr. 8. 31 S. *M.* 1.

Wiener, Chr., Die Freiheit des Willens. Darmstadt, Brill. gr. 8. 30 S. *M.* 0,80.

Williams, W. M., A vindication of phrenology. gr. 8. 420 p. London, Chatto & Windus. *Sh.* 12/6.

### C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Andresen, Carl, Wir werden wiedergeboren. Theistischer Monismus. Eine mit der Lehre Christi harmonirende Weltanschauung. Hamburg, Gräfe & Sillem. gr. 8. VII,104 S. *M.* 2.

Besant, Annie, Der Tod — und was dann? Aus dem Engl. Leipzig, Friedrich. 8. 146 S. ℳ 3.

Forel, Aug., Gehirn und Seele. 3. Aufl. Bonn, Strauss. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

Kardec, A., Filosofía espiritualista: el libro de los espíritus; contiene los principios de la doctrina espiritista sobre la imortalidad del alma, la naturaleza de los espíritus y sus relaciones con los hombres, las leyes morales, la vida presente, la vida futura y el porvenir de la humanidad, según la enseñanza dada por los espíritus superiores. Versión española de la 35. edición francesa. Madrid, S. Impres. 4. 509 p. *Pes.* 3,50.

Maack, Ferd., Die Entstehung des menschlichen Geistes. S. ob. I. D.

Mandel, Theod. Heinr., Geist und Stoff. Sachliche und kritische Bemerkungen zu des Hrn. Dr. Du Prel „Entdeckung der Seele!“ Leipzig, Mutze. gr. 8. XI,100 S. ℳ 2.

Mandowski, E., Warum müssen wir sterben? Leipzig, Verlag der akad. Buchh. gr. 8. 15 S. ℳ 0,30.

Sabatier, Arm., Essai sur la vie et la mort. Paris, Babé et Cie. 12. Bildet einen Bestandtheil der ‚Bibliothèque evolutioniste‘.

Simon, Theod., Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier maasgebenden Weltanschauungen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. IX,116 S. ℳ 2.

Spratly, The scientific basis for a future state; or Darwin developed. gr. 8. 195 p. London, Digby & Long. *Sh.* 3/6.

## IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Bateson, W., Materials for the study of variation, treated with especial regard to discontinuity in the origin of species. 8. 608 p. London, Macmillan. *Sh.* 21.

Bölsche, Wilh., Entwickelungsgeschichte der Natur. 1. Bd. Berlin, Pauli's Nachf. gr. 8. V,806 S. (mit Abbildungen.) ℳ 6.

Büchner, Ludw., Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Sittenlehre. In allgemein verständlicher Darstellung. 18. Aufl. Leipzig, Thomas. gr. 8. XV, 301 S. ℳ 2.

Casanova O. M., Gabr., Cosmologia. S. ob. I. A.

Feldegg, F. Ritter v., Das Verhältniss der Philosophie zur empirischen Wissenschaft von der Natur. (Beantwortung der von der philosoph. Gesellschaft in Berlin gestellten Preisfrage.) Nebst einem Anhang: Widerlegung von Cl. Bäumker's immanenter Kritik des Gefühls als metaphys. Princips. Wien, Hölder. gr. 8. III,48 S. ℳ 1,24.

Flammarion, C., El fin del mundo. Versión castellana de Fr. Gutiérrez Brito. Paris, Bouret. 8. 310 p. y 86 láminas.

Gedanken über Kommen und Gehen. Naturwissenschaftliches Glaubensbekenntniss. Berlin, Dümmler. gr. 8. 24 S. ℳ 0,60.

Ginzel, F. K., Die Entstehung der Welt nach den Ansichten von Kant bis auf die Gegenwart. Berlin, Pätel. Lex.-8. 78 S. (m. Illustr. u. 1 Taf.) ℳ 1,20.

Gresswell, George, An examination of the theory of evolution and some of its implications. 2nd edition. gr. 8. XIV,155 p. London, Williams & Norgate.

Gutberlet, Const., Naturphilosophie. 2. Aufl. Münster, Theissing. gr. 8. VIII,316 S. ℳ 3,60.

Die Ergebnisse der jüngsten Naturforschung werden zur tieferen Begründung der theistischen Weltauffassung herangezogen. Der mechanischen Naturerklärung wird eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Haan S. J., Henr., Philosophia naturalis. In usum scholarum. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. VIII,219 S. ℳ 2.

Haeckel, Ernst, Systematische Phylogenie. Entwurf eines natürlichen Systems der Organismen auf Grund ihrer Stammesgeschichte. 1. Thl. Berlin, Reimer. gr. 8. XV,400 S. ℳ 10.

Hiller, H. C., Rythmic heredity: matter a property of energy. gr. 8. London, Williams & Norgate. Sh. 7/6.

Kennedy, D., Natural philosophy for Junior Students. 2nd edition. 8. 160 p. Dublin, Sullivan. Sh. 1/6.

Keyserling, Graf Alex., S. unt. VI.

Kohlhofer, Math., Die Natur des thierischen Lebens und Lebensprincips. Ein apologetisches Wort gegen den modernen Anthropomorphismus. Kempten, Kösel. 8. X,405 S. ℳ 4.

Die interessante und lehrreiche Schrift enthält eine vollständige, empirische wie rationale Thierpsychologie. Unanfechtbar der Nachweis, dass dem Thierleben Verständigkeit und Gewichtigkeit, Sittlichkeit und Idealität abgeht. (Gutberlet in Lit. Rdsch. 1895, 74 ff.)

Krause, Carl Chr. Fr., S. ob. I. C.

Kühn, Gust., Naturphilosophische Studien frei von Mysticicismus. Neuwied, Schupp. gr. 8. VIII,188 S. ℳ 2,50.

Laube, Gust. C., Das Alter der Erde. Prag, Härpfer. gr. 8. 18 S. ℳ 0,40.

Marschall, C. F., Lectures on the Darwinian theory. 8. 240 p. London, Nutt. Sh. 7/6.

Mielle, Paul., De substantiae corporalis vi et ratione secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam. Langres, Rallet-Bidaut. 8. XXVIII,436 p. Fr. 6.

Recensirt in ‚Revue néo-scolastique' 1894, S. 419.

Schaarschmidt, E., Wahre Schöpfungslehre. 3. Aufl. Dresden (Leipzig, Wiegand). gr. 8. 16 S. (mit Fig.) ℳ 0,15.

Schiltz, Petr., S. ob. I. A.

Schüssler, Hugo, Das Wesen der Welt. Berlin, Spaeth. gr. 8. 47 S. ℳ 1,20.

Specht, Carl Aug., Populäre Entwickelungsgeschichte der Welt. 4. Aufl. Gotha, Stollberg. 8. XII,478 S. ℳ 4,50.

Tangermann, W., Natur und Geist. Speculative Erörterungen zur Erläuterung und Erweiterung kosmologischer und anthropologischer Begriffe. Gotha, Perthes. gr. 8. XVI,94 S. ℳ 1,60.

Türner, A., Die Kraft und Materie im Raume. Grundlage einer neuen Schöpfungstheorie. 4. Aufl. Leipzig, Thomas. gr. 8. XXI,378 S. (mit 20 z. Th. farb. Taf.) ℳ 12.

Wetterhahn, Dav., S. ob. I. D.

---

Adone, Luigi, Le origini dell' uomo secondo i positivisti, ossia l'uomo scimmia e l'uomo preistorico. Napoli, De Angelis. 16. 224 p. *Lir.* 2.

Besprochen in ‚Civiltà cattol.' Ser. XV. vol. XI,323 seqq.

Bannwarth, E., S. Studer, Th.

*Cascavilla, Mich., L'unità della specie umana. Palermo, Tipogr. Boccone del povero. gr. 8. 84 p. *Lir.* 2.

Debay, A., Das Bild zu Saïs. Naturgeschichte von Mann und Weib seit ihrem Erscheinen auf der Erdoberfläche bis auf unsere Tage. Nach der 25. Aufl. des französischen Originals in's Deutsche übertragen. Berlin, Fried & Co. 8. VIII,352 S. ℳ 3.

Dierckx S. J., Fr., L'homme singe et les précurseurs d'Adam en face de la science et de la théologie. Bruxelles, Société belge de Librairie. 8. 124 p.

Ellis, Havelock, Mann und Weib. Anthropologische und psychologische Untersuchung der secundären Geschlechtsunterschiede. Mit Illustr. Autoris. deutsche Ausgabe von H. Kurella. Leipzig, Wigand. 8. XIV,408 S. ℳ 7.

Gamble, Eliza B., The evolution of woman. An inquiry into the dogma of her inferiority to man. gr. 8. IX,356 p. London, Putnam. *Sh.* 7/6.

Hegewald, Introduction au discours sur l'unité de l'espèce humaine. Meiningen, Keyssner. 8. 14 S. ℳ 0,50.

Hewitt, J. F., The ruling races of prehistoric times in India, southwestern Asia and southern Europe. 8. 702 p. London, Constable. *Sh.* 18.

Huxley, Thomas H., Man's place in nature and other anthropological essays. gr. 8. 334 p. London, Macmillan. *Sh.* 5.

Jakob, A., El hombre, rey de la creación. Estudio de antropología y

etnografía. Traducción directa del Alemán por Fern. Peña Maya. Freiburg i/B., Herder. gr. 8. VIII,171 S. (mit 24 Abbildung.) *M.* 3.

Kurtz, Herm., Adam und die menschliche Urheimath. Eine anthropologische Skizze. Hannover, Rehtmeyer. gr. 8. 45 S. *M.* 1.

Le Bon, Gustave, Les lois psychologiques de l'évolution des peuples. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Lehner, Hans, Vorgeschichtliche Grabhügel in der Eifel und im Hochwald. Trier, Lintz. 4. 8,XXV,36 S. (mit 1 Abbild. u. 6 photograph. Taf.) *M.* 2.

Mantia, L'eredità e l'origine de la specie. Palermo, Clausen.

Minot, Charles Sedg., Lehrbuch der Entwickelungsgeschichte des Menschen. Deutsche Ausgabe mit Zusätzen des Vf.'s v. S. Kaestner. Leipzig, Voit & Co. Lex.-8. XXXVI,844 S. (mit 463 Abbild.) *M.* 24.

Müller, Jos., Ursprung und Heimath des Urmenschen. Stuttgart, Enke. gr. 8. 63 S. *M.* 1,60.

Orchonsky, J., Étude sur l'hérédité normale et morbide. (St. Pétersbourg). Leipzig, Voss in Comm. Imp.-4. V.210,87 S. (mit 20 Taf.) *M.* 10,25.

Ranke, Joh., Der Mensch. Zweite, gänzlich neubearbeitete Auflage. 2 Bde. Leipzig, Bibliogr. Institut. Lex.-8. à *M.* 13.

Inhalt: 1. Bd. (XVI,639 S. mit 650 Abbildungen im Text u. 26 Farbendrucktafeln): Entwickelung, Bau und Leben des menschlichen Körpers. — 2. Bd. (XII,676 S. mit 748 Abbildungen, 6 Karten und 9 Farbendruck-Taf.): Die heutigen und die vorgeschichtlichen Menschenrassen.

Das längst als classisch anerkannte Werk erweist sich ebenso gründlich als wissenschaftlich, indem es alle Uebergriffe von dem Boden der Naturbeobachtung auf jenen der Politik, Philosophie und Religion vermeidet.

Sanson, A., L'hérédité normale et pathologique. Paris, Asselin & Houzeau.

Besprochen in ‚Revue philos.' 1894,I,547 ff.

Smith, W. G., Man, the primeval savage: his haunts and relies, from the Hilliops of Bredfordshire to Blackwall. With 242 illustrations. 8. 346 p. London, Stanford. *Sh.* 10/6.

Studer, Th., und Bannwarth, E., Crania helvetica. Die bis jetzt in den Pfahlbauten der Stein- und Broncezeit in der Schweiz gefundenen menschlichen Schädelreste auf 117 Lichtdr.-Tafeln abgebildet und beschrieben. Leipzig, Barth. gr. 4. VIII,55 S. In Mappe; *M.* 80.

## V. Theodicee.

Daurelle, Giov. B., L'ateismo giudicato dalla ragione umana. 2da versione italiana. Roma, tipogr. sociale. 16. 108 p.

Davidson, W. L., Theism as grounded in human nature, historically and critically handled. 8. 490 p. London, Longmans. *Sh.* 15.

Farges, L'idée de Dieu d'après la raison et la science. Paris, Berche & Tralin. 8. 578 p.

Recensirt in ‚Revue philos' 1895, I, 98 ff.

Fauvety, Charles, Théonomie. Démonstration scientifique de l'éxistence de Dieu. Nantes, Lessard. 12.

Flint, Robert, Anti-theistic theories: being the Baird lectures. 5th edition. gr. 8. 560 p. London, Blackwood. *Sh.* 10/6.

Glossner, M., Der speculative Gottesbegriff in der neueren und neuesten Philosophie. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 80 S. *M.* 1,80.

Hammerstein S. J., L. v., Gottesbeweise und moderner Atheeismus. 4. Aufl. Trier, Paulinus-Druckerei. gr. 8. XI,254 S. *M.* 2,50.

1. Thl. von „Begründung des Glaubens". Gründliche, populäre Beweisführung, gute Polemik gegen die atheistischen Folgerungen der modernen Naturforschung. (Vgl. ‚Phil. Jahrb' 1893, 81 ff.)

Melzer, Ernst, Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit mit Rücksicht auf die herkömmlichen Gottesbeweise. Neissé, Graveur. gr. 8. VII,101 S. *M.* 1.

Ragey, L'argument de S. Anselme. Paris, Delhomme & Briguet.

Eine neue Darlegung und Vertheidigung des bekannten Anselm'schen Argumentes.

Urbain, Carol., De concursu divino scholastici quid senserint. Paris, Thorin. 8. 152 p.

In der Frage, ob ausser der Erhaltung der creatürlichen Ursachen durch Gott noch eine besondere göttliche Mitwirkung zur natürlichen Thätigkeit derselben anzunehmen sei, vertritt Vf. die singuläre negative Ansicht des Durandus.

Villard, A., Dieu devant la science et la raison. 1. vol. Paris, Oudin. 8. VIII,308 p.

Wissenschaft als Vermittlerin einer umfassenderen Welterkenntniss und Philosophie als Entfaltung der natürlichen Erkenntnisskraft liefern den Gottesbeweis.

Weis, Der Vernunftsbeweis für das Desein Hottes. Eine dialektische Studie. Breslau, Görlich. gr. 8. 16 S. *M.* 0,50.

## VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Busse, Ludw., S. ob. II. B.

Casanova O. M., Gabr., Ontologia. S. ob. I. A.

Collins, F. H., Epitome of the synthetic philosophy. With a preface by Herbert Spencer. 3d ed. 8. 658 p. London, Williams & Norgate. *Sh.* 15.

Deussen, Paul, The elements of Metaphysics: being a guide for lectures and private use. Translated by C. M. Duff. London, Macmillan. gr. 8. 344 p. *Sh.* 6.

Döring, A., Ueber Raum und Zeit. I.: Vortrag über das Wesen der Zeit. II.: Thesen über das Wesen des Raumes mit Erläuterungen. Berlin, Gärtner. gr. 8. 41 S. ℳ 1.

1. Heft von ‚Philos. Vorträge', 3. Folge. S. ob. I. C.

Erhardt, Frz., Metaphysik. 1. Bd.: Erkenntnisstheorie. Leipzig, Reisland. gr. 8. X,642 S. ℳ 12.

Fischer, E. Lor., Das Grundproblem der Metaphysik. Eine kritische Untersuchung der bisherigen metaphysischen Hauptsysteme und Darstellung des Vernunftenergismus. Mainz, Kirchheim. gr. 8. XII, 203 S. ℳ 3.

Besprochen im ‚Philos. Jahrb.' 1894, 319 f.; ‚Lit. Rundsch.' 1894, 342 f.

Frick S. J., Car., Ontologia sive Metaphysica generalis. In usum scholarum. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII,204 S. ℳ 2.

Empfiehlt sich durch scharfe Begriffsbestimmung, klare Unterscheidung und gründliche Beweisführung in hervorragender Weise als Leitfaden zum philosophischen Unterricht wie zum Selbststudium.

Grassi Bertazzi, G., Monismo psicologico. Catania. 8. 182 p.

Keyserling, Graf Alex., Einige Worte über Raum und Zeit. Aus den Tagebuchblättern. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. 31 S. ℳ 0,80.

Martens, P. Ch., Sein und Werden. Kurze Erörterung der ewigen Welträthsel. Hamburg, Martens. 8. 24 S. ℳ 0,24.

Mercier, D., S. ob. II. A.

Vivanti, Giul., Il concetto d'infinitesimo e la sua applicazione alla matematica. Mantova, Mondovì. 134 p.

## VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

### A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bonar, J., The intellectual virtues. 8. London, Macmillan. Sh. 1.

Buratti, Carlo, La religione e la morale scientifica. Milano, Dumolard. 16. 288 S.

Richtung: Die Moral muss unabhängig von der Religion werden.

Christ, P., Die sittliche Weltordnung. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift. Leiden, Brill. gr. 8. IX,153 S. ℳ 2,50.

Döring, A., Der Inhalt der sittlichen Forderung. Berlin, Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur. gr. 8. 15 S. ℳ 0,30.

Engel, Gust., Entwurf einer ontologischen Begründung des Seinsollenden. Berlin, Besser. gr. 8. VII,212 S. ℳ 4,60.

Ethische Bewegung, Die Eisenacher Zusammenkunft zur Förderung und Ausbreitung der —, abgeh. vom 5.—15. Aug. 1893. Abdruck

der Vorträge und Besprechungen. Zusammengestellt und mit einem Vorwort versehen v. G. Maier. Berlin, Deutsche Gesellschaft für eth. Cultur. gr. 8. IV,327 S. ℳ 5. (Die Vorträge einzeln à ℳ 0,30.)

Inhalt: Vorwort v. G. Maier. — I.—II.: W. Förster, Eröffnung der Versammlung und einleitende Darlegung, betr. den Ethischen Bund und die Akademie f. Ethische Cultur. — III.: G. Maier, Die Organisation d. eth. Bewegung gemäss den Lehren der Geschichte usw. — IV.: B. Meyer, Referat über den Eth. Bund. — V.: C. Coupland, Rede ü. d. Eth. Bund. — VI.: L. Morgenstern, Die Aufgaben der Frauen in der Erziehung zur Eth. Cultur. — VII.: A. Döring, Der eth. Unterricht. — VIII.: Löwenheim, Ueber die Ethik Demokrit's. — IX.: Waldandacht, gesp. von Pfr. C. Ziegler. X.: Löwenheim, Referat ü. d. Gründung einer Akademie. — XI.: E. Reich, Die Kunst u. d. Volk. — XII.: Maass, Das Verhältniss d. Ethik z. Religion, insbes. z. Christenthum. — XIII.: E. Harmening, Verrohung od. Veredelung des Kampfes um die Wohlfahrt — XIV.: B. Meyer, Der eth. Werth des Schönen. — XV.: F. Tönnies, 15 Thesen über die Erneuerung d. Familienlebens. — XVI.: W. Förster, Naturwissenschaft und Ethik. — C. Coupland, Schlussrede.

Förster, Fr. Wilh., Einführung in die Grundgedanken der ethischen Bewegung. Berlin, Deutsche Gesellsch. f. eth. Cultur. gr. 8. 16 S. ℳ 0,30.

Fowler, T., and Wilson, J. M., The principles of morals. 8. 386 p. London, Clarendon Press. *Sh.* 14.

Ginebra S. J., Franc., Principios de ética y del derecho natural. 3ra edición. Barcelona, Roval. 4. 299 p. *Pes.* 3.

Bildet einen Theil der ‚Elementos de filosofía'.

Kralik, Rich., Weltgerechtigkeit. Versuch einer allgemeinen Ethik. Wien, Konegen. 12. VII,198 S. ℳ 4.

2. Bd. von ‚Weltweisheit' S. ob. I. A.

Krause, Carl Chr. Frdr., Vorlesungen usw. S. ob. I. C.

Mackenzie, J. L., Manual of ethics. 2nd edition. gr. 8. London, Clive. *Sh.* 6/6.

Palgrave, R. H. J., Dictionary of political economy. 8. Vol. I. 806 p. London, Macmillan. *Sh.* 21.

Pioger, Jul., La vie sociale, la morale et le progrès. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Salter, Will. M., Die ethische Lebensansicht. Aus dem engl. Manuscpt. übers. v. G. v. Giżycki. Berlin, Dümmler. gr. 8. 22 S. ℳ 0,40.

Schoultz von Ascheraden, Max Frhr. (gen. De Terra), Das Sittengesetz ein Naturgesetz. Düsseldorf, Bagel. gr. 8. 23 S, ℳ 0,50.

Seth, J., A study of ethical principles. 8. 468 p. London, Blackwood. *Sh.* 10/6.

Sidgwick, H., The methods of ethics. 5th edition. 8. 542 p. London, Macmillan. *Sh.* 14.

Sittlichkeitslehre, Die — als Naturlehre. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. IX,116 S. ℳ 2.

Proclamirt eine „unabhängige Moral", gestützt auf das dem Leben des Geistes angepasste darwinistische Entwickelungsgesetz (S. ‚Ph. Jb.' 1894, 441 ff.

Spencer, Herbert, The data of ethics. Cheap edition. 8. 288 p. London, Williams & Norgate. *Sh.* 2/6.

—, Die Principien der Ethik. Autoris. deutsche Ausgabe aus dem Engl. von B. Vetter, fortgesetzt von J. V. Carus. II. Abth. 2. u. 3. Thl. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8. XIV,598 S. ℳ 6.

Inhalt: II. Die Inductionen der Ethik. III.: Die Ethik des individuellen Lebens.

Wagner, Ernst, S. ob. III. A.

Weiss O. P., Alb. Maria, L'uomo intero. Versione dal tedesco di Cl. Benetti. Trento, Monanni. 8. 630 p. *Lir.* 5.

Wille, Bruno, Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel. Beiträge zur Pädagogik des Menschengeschlechtes. Berlin, Fischer. 8. VII,399 S. ℳ 5.

Wilson, J. M., S. Fowler, T.

Wulkow, Rich., Die ethischen Erziehungsaufgaben unserer Zeit. Giessen, Roth. gr. 8. IV,93 S. ℳ 1,50.

## B. Beiträge zur Ethik und Rechtsphilosophie.

Alimena, B., I limiti ed i modificatori dell' imputabilità. Tom. I. Torino, Bocca. 8.

Aubry, Paul, La contagion du meurtre. Essai d'anthropologie criminelle. 2me édit. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Backhaus, W. E., Sittliche oder ästhetische Weltordnung? Eine Abhandlung. Braunschweig, Limbach. gr. 8. III,92 S. ℳ 1,80.

Capellazzi, Andr., Il principio etico e il principio giuridico nel concetto scienziale e nella manifestazione storica. Lodi, Quirico & Camagni. 16. 231 p.

Dellepiane, Anton., Contribución al estudio de la psicología criminal. El idioma del delito. Buenos Aires, Coni é hijos. 8 128 p.

Dühring, E., Der Werth des Lebens. Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. 5. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8. XII,409 S. ℳ 6.

Ellis, Havelock, Verbrecher und Verbrechen. Autoris. deutsche Ausgabe von H. Kurella. Leipzig, Wiegand. 8. XIII,342 S. (m. 7 Taf. und Text-Illustr.) ℳ 5.

Elsenhans, Theod., Wesen und Entstehung des Gewissens. Eine Psychologie der Ethik. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVIII,334 S. ℳ 7.

Ferri, E., S. Lombroso.

Fioretti, G., S. Lombroso.

Garófalo, R., S. Lombroso.

Huxley, Thomas H., Evolution and ethics, and other essays. gr. 8. 304 p. London, Macmillan. *Sh.* 5.

Jodl, Frdr., Was heisst ethische Cultur? Prag, Härpfer. gr. 8. 18 S. *M.* 0,30.

Koch, J. L. A., Die Frage nach dem geborenen Verbrecher. Ravensburg, Maier. gr. 8. 53 S. *M.* 1,50.

Kühn, Vict., Kurze Darstellung und Kritik der praktischen Ideen Herbart's vom Standpunkt religiöser Heteronomie. Leipzig, Fock. gr. 8 VIII,69 S. *M.* 1,80.

Limbourg S. J., Max, Kant's kategorischer Imperativ. Wien, St. Norbertus-Druckerei. gr. 8. 16 S. *M.* 0,36.

Lombroso, César, Los anarquistas. Traducción y notas por J. Campo. Madrid, Rivadeneyra sucesores. 8. 208 p. *Pes.* 3,50.

—, Los últimos progresos de la antropología criminal. Madrid, Comp. de impres. 8. 291 p. *Pes.* 3,50.

—, Neue Fortschritte in den Verbrecherstudien. Autoris. Uebersetzung aus dem Italienischen von H. Merian. Leipzig, Friedrich. gr. 8. XII,476 S. (mit 38 Abbild. u. 2 Taf.) *M.* 12.

Lombroso, C., Ferri, E., Garófalo, R., y Fioretti, G., La escuela criminológica positivista. Madrid, Avrial. 4. 307 p. *Pes.* 8.

Meinong, Alex., Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie. Graz, Leuschner & Lubensky. gr. 8. X,232 S. *M.* 4.

Pfeilstücker, Rud., Weltanschauung des praktischen Lebens. Grundlegende Gedanken. 2. Ausg. Schw. Hall, German. 8. 27 S. *M.* 0,60.

Pinsero, N., Nuovi studi sul problema della responsabilità penale. Palermo, Clausen.

Proal, Louis, La criminalité politique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Ritchie, D. G., Natural rights. A criticism of some political and ethical conceptions. 9. 316 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 10/6.

Ritter, Herm., S. ob. I. D.

Robertson, J. D., Conscience. An essay towards a new analysis, deduction and development of conscience. Vol. I.: New analysis of conscience. 8. London, Paul Trübner. *Sh.* 7/6.

Starkenburg, Heinz, Die Werthung der Persönlichkeit als maassgebender Factor in dem Entwickelungsgang der moralischen Anschauungen. Leipzig, Friedrich. 8. 143 S. *M.* 2.

Steinmetz, S. R., Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe, nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht. 2. Bde. Leipzig, Harrassowitz. Lex.-8. XLV,486; VII,425 S. *M.* 20.

Strahan, S. A. K., Suicide and insanity. A psychological and sociological study. 2nd edition. gr. 8. 230 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 2/6.

Sumner Maine, H., El antiguo derecho y la costumbre primitiva. Madrid, Avrial. 4. 359 p. *Pes.* 8.

Tolstoi, Graf Leo, Religion und Moral. Antwort auf eine in der „Ethischen Cultur" gestellte Frage. Aus dem russischen Mscr. übers. von Soph. Behr. Berlin, Dümmler. gr. 8. 37 S. *M.* 0,60.

Velardita, Ant., La dilinquenza nata. Roma, Tipogr. delle Terme Diocleziane. 8. 33 p.

Wenley, R. M., Aspects of pessimism. gr. 8. 350 p. London, Blackwood. *Sh.* 6.

## C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Adler, Carl, Zur Entwickelungslehre und Dogmatik des Gesellschaftsrechts. Berlin, Heymann. gr. 8. VI,153 S. *M.* 4.

Backhaus, Wilh. Em., Vom rechten Staate. 6 staatsphilosophische Abhandlungen. Braunschweig, Limbach. gr. 8. III,152 S. *M.* 2,50.

Bonham, John M., Secularism: its progress and morals. gr. 8. 396 p. London, Putnan. *Sh.* 7/6.

Burdinski, Rich., Die Productivgenossenschaft als Regenerationsmittel des Arbeiterstandes. Eine Kritik der Thornton-Lassalle'schen Wirthschaftsreform. Leipzig, Fock. gr. 8. 71 S. *M.* 1.

Cathrein S. J., Vict., Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. 6. Aufl. Freiburg i/Br., Herder. gr. 8. XV,247 S. *M.* 1,80.

Chiaudano S. J., Gius., Il socialismo ed il diritto umano. Torino, Bona. 8. 16 p.

Commons J. R., The distribution of wealth. 8. 260 p. London, Macmillan. *Sh.* 7.

Costanzi, Enr., Razionalismo e Socialismo. Roma, Befani. 8. 160 p.
Inhalt: 1. Die sociale Frage und die Religion. 2. Socialismus und Individualismus. 3. Sittlicher Charakter der socialistischen Bewegung. 4. Evolutionismus und Socialismus. 5. Die christliche Restauration und die socialen Probleme.

Delman, Gust., Die Wissenschaft und das Strafrecht. Neue (Tit.-) Ausg. Leipzig, Rust (in Comm.). gr. 8. III,205 S. *M.* 3.

Demolins, Edm., Quel est le devoir présent? Paris, Firmin-Didot. 12. *Fr.* 0,75.

Desjardins, Arth., De la liberté politique dans les états modernes. Paris, Plon. 8. XV,365 p. *Fr.* 7,50.

Deval, Arth., Der Anarchismus und die Lösung der socialen Frage im Verhältniss zur Rechtspflege. Berlin, Cassirer & Danziger. gr. 8. V,34 S. ℳ 0,50.

Durkheim, Em., Les règles de la méthode sociologique. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Ehlers, Otto, Volkswirthschaftslehre für Jedermann. Breslau, Preuss & Jünger. 8. IV,114 S. ℳ 0,60.

Ely, R. T., Socialism. An examination of its nature, its strength and its weakness. gr. 8. XIII,449 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 6.

Engels, Frdr., Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen. 6. Aufl. Stuttgart, Dietz. 8. XXIV,188 S. ℳ 1,50.

—, Origen de la familia, de la proprietad privada y del Estado. Madrid, Avrial. 4. 325 p. *Pes.* 7.

España Martin, Tom., La sociedad; estudio de cuestiones palpitantes y filosófico-literarias. Madrid, Libr. de Fé. 8. 235 p. *Pes.* 3,50.

Guyot, Yves, Les principes de 89 et le socialisme. Paris, Delagrave. 18. *Fr.* 1,25.

Vgl. die Besprechung in ‚Annales de phil. chrét.' XXIX,487.

Hartmann, Ed. v., Die socialen Kernfragen. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VIII,571 S. ℳ 10.

Hoffman, F. S., The sphere of the state, or the people as a body politic. gr. 8. London, Putnam. *Sh.* 6.

Hucke, Jul., Das Geldproblem und die sociale Frage. 4. Aufl. Berlin, Mitscher & Röstell. 8. VIII,279 S. ℳ 2,40.

Jones, B., Co-operative production. gr. 8. VIII,839 p. Clarendon Press. *Sh.* 15.

Kautzky, C., Carl Marx' ökonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert. 5. Aufl. Stuttgart, Dietz. 8. XVI,248 S. (mit Bildn.) ℳ 1,50.

Kidd, B., Social evolution. 8. 352 p. London, Macmillan. *Sh.* 10.

Liberatore S. J., Matteo, Principes d'économie politique. Traduit de l'italien par le baron Silv. de Sacy. Paris, librairie H. Oudins. 18. XXIV,386 p.

Mc Clelland, J., Social science and social schemes. gr. 8. VI,213 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 3/6.

Marx, Carl, Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. 3. Bd. 2 Thle. Bch. III: Der Gesammtprocess der kapitalistischen Production. Hrsg. v. Fr. Engels. Hamburg, Meissner. gr. 8. XVIII,448; IV, 422 S. ℳ 10.

Natorp, Paul, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Socialpädagogik. Freiburg i. B., Mohr. 8. VIII,119 S. ℳ 1,50.

Naudier, F., Le socialisme et la révolution sociale. Étude historique et philosophique. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 3,50.

Neurath, Wilh., Die Fundamente der Volkswirthschaftslehre. Kritik und Neugestaltung. Leipzig, Glöckner. gr. 8. 99 S. *M.* 1,20.

Nippold, Otfr.. Der völkerrechtliche Vertrag, seine Stellung im Rechtssystem und seine Bedeutung für das internationale Recht. Bern, Wyss. gr. 8. IV,286 S. *M.* 4.

Nitti, Fr., Population and the social system. gr. 8. XVI,192 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 2/6.

Novicow, J., Les gaspillages des sociétés modernes et la question sociale. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Psenner, L., Die Rettung aus dem socialen Elend. 2 Bde. Wien, Selbstverlag d. Vf.'s. 8. 32; 42 S.

Inhalt: I. Die Gesetze der menschl. Gesellschaft. II. Die Schulreform.

Robert, Wilh., Die Lösung der socialen Frage. Berlin, Braun & Co. gr. 8. 35 S. *M.* 0,75.

Röhrig, Wilh., Das Buch von Staat und Gesellschaft. Eine allgemeine Darstellung des gesammten socialen Lebens der Gegenwart. 2. Bd. Leipzig, Biedermann. V,432 S. *M.* 5,40.

Ruhland, Gust., Die Wirthschaftspolitik des Vaterunser. Berlin, Hofmann & Co. 8. VIII,94 S. *M.* 2.

Die Grundgedanken der bedeutsamen Schrift dargelegt im ‚Ph. Jb.' 1895, 172 ff.

Sales y Ferré, Man., Tratado de sociología; evolución social y política. 2da parte. Tomo I. Del hetairismo al patriarchado. Madrid. Suárez. 4. 370 p. *Pes.* 7.

Schacht, Max, Sociologische Studien. I. Das Mysterium der Zweiheit. Studien über Liebe und geschlechtl. Moral. II. Versittlichung der Ehe. Zürich, Verlags-Magazin. gr. 8. V,64 S. *M.* 1,20.

Sociale Frage, Die —. Ein Beitrag zur Lösung derselben vom Standpunkte der gesunden Vernunft. Von einem Oesterreicher. Dresden, Reissner. gr. 8. III,82 S. *M.* 1.

Socialen Frage, Lösung der —. Von einem Philosophen. Leipzig, Spohr. gr. 8. 85 S. *M.* 1,50,

Spencer, Herb., S. ob. I. C.

Stammler, Rud., Die Theorie des Anarchismus. Berlin, Haering. 8. IV,44 S. *M.* 0,60.

Steck, Alb., Beiträge zur Erkenntniss der socialen Frage und ihrer möglichen Lösung. Zürich, Buchh. d. Schweiz. Grütli-Vereins. gr. 8. 135 S. *M.* 1,20.

Tarde, G., La logique sociale. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

—, La transformation du droit. 2e édit. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Waentig, Heinr., S. X. B. d.

Wahle, Herm., Die naturwissenschaftl. Maske der Socialdemokratie. Ein Appell an das Gewissen ihrer Führer. Magdeburg, Creutz. gr. 8. III,23 S. ℳ 0,50.

Westermarck, E., The history of human marriage. 2nd edition. 8. 662 p. London, Macmillan. *Sh.* 14.

Ziegler, Heinr. E., Die Naturwissenschaft und die socialdemokratische Theorie, ihr Verhältniss dargelegt auf Grund der Werke von Darwin und Bebel. Zugleich ein Beitrag zur wissenschaftl. Kritik der Theorien der derzeitigen Socialdemokratie. Stuttgart, Enke. gr. 8. VI,252 S. ℳ 4.

## VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Bie, Osk., Zwischen den Künsten, Beiträge zur modernen Aesthetik. Berlin, Fischer.. Lex.-8. 108 S. ℳ 2.

Cloquet, L., Essais sur les principes du beau en architecture. Gand, Desclée.

Giner de los Ríos, H., Manual de estética y teoría del arte é historia abreviada de las artes principales. Madrid, Rivadeneyra sucesores. 4. XII,196 p. *Pes.* 4.

Harrison, Jane E., Introductory studies in greek art. 3nd ed. 8. 314 p. London, Fisher Unwin. *Sh.* 7/6.

Kralik, Rich., Weltschönheit. Versuch einer allgemeinen Aesthetik. Wien, Konegen. 12. VIII,223 S. ℳ 4.

Moser, Hans, Das Schönheits-Ideal in der Malerei. 2. Aufl. Leipzig, Radestock. gr. 8. IV,159 S. (mit 46 Illustr.) ℳ 6.

Raymond, G. L., Art in theory. gr. 8. 82 p. London, Rowney. *Sh.* 1.

Ruskin, On Music. Edited by A. M. Wallefield. 8. 158 p. London, Gee Allen. *Sh.* 5.

Schmarsow, Aug., Das Wesen der architektonischen Schöpfung. Leipzig, Hirsemann. gr. 8. 30 S. ℳ 1.

Soto Hall, Máximo, El ideal. Madrid, Hernandez. 8. 146 p. *Pes.* 1,25.

Volkelt, Joh., Aesthetische Zeitfragen. Vorträge. München, Beck. gr. 8. VIII,258 S. ℳ 4,50.

Woermann, Carl, Was uns die Kunstgeschichte lehrt. Dresden, Ehlermann. gr. 8. IV,202 S. ℳ 3.

## IX. Religionswissenschaft.

### A. Religionsphilosophie.

Combe, G., Science and religion. New edition. 12. 230 p. London, Cassell. *Sh.* 1.

Haeckel, Ernst, Monism as connecting religion and science. The con-

fession of faith of a man of science. Translated by J. Gilchrist. 8. VIII,177 p. London, Black. *Sh.* 1/6.

Lotze, Herm., Grundzüge der Religionsphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen. 3. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8. 98 S. *M.* 1,70.

Lütgenau, Frz., Natürliche und sociale Religion. Stuttgart, Dietz. 8. VIII,260 S. *M.* 1,50.

Molinari, G. de, Religion. Transladet by W. K. Firminger. 8. XII, 200 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 2/6.

Pfleiderer, O., Philosophy and development of religion (Gifford Lectures 1894). 2 Vols. 8. 670 p. London, Blackwood. *Sh.* 15.

Puccini, Rob., Il sopranaturale et la scienza in ordine al progresso. 2 vol. Torino, Marietti. 16. XVI,444; 408 p.

Behandelt u. a. folgende Probleme: Die Natur. Das Uebernatürliche. in sich betrachtet und in der Geschichte. Die Religion der Inder, Griechen, Römer. Physik und Metaphysik. Positivismus und experimentelle Methode. Mensch und Thier. Der Fortschritt durch die Wissenschaft.

Rauwenhoff, L. W. E., Religionsphilosophie. Uebersetzt und herausgegeben von J. R. Hanne. 2. (Tit.-) Aufl. Braunschweig (1889), Schwetschke & Sohn. gr. 8. XV,607 S. *M.* 6.

### B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Deussen, Paul, S. unt. X. A.

Hughes, T. P., Notes on Muhammedanism. Brief outlines of the religious system of Islam. 3d edition. gr. 8. London, Allen. *Sh.* 6.

Lichtenstein, J., Judaism and christianity. Translated by M. M. Alison. 8. Edinburgh, Elliot. *Sh.* 1.

Müller, Max, Anthropologische Religion. Gifford-Vorlesungen, geh. vor der Universität Glasgow im Jahre 1891. Aus dem Engl. von Mor. Winternitz. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XXVIII, 468 S. *M.* 11.

## X. Geschichte der Philosophie.

### A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Capello, Gaet., La questione del orientalismo nella filosofia greca in rapporto alla religione aria. Roma, Tipogr. Romana. 8. 42 p. *Lir.* 1,50.

Caspari, O., Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie und die philosophische Aufgabe der Gegenwart. Eine kritisch-historische Studie. Breslau, Trewendt. gr. 8. VII,160 S. *M.* 4.

Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1. Bd.: Von Leibniz bis Kant. Berlin, Duncker. gr. 8. XIII,439 S. *M.* 13,50.

Deussen, Paul, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Bd. 1. Abth.: Allgemeine Ein-

leitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XVI,336 S. ℳ 7.

Düring, E., Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8. XVI,579 S. ℳ 9.
Bildet den 1. Thl. von D.'s ‚Gesammtcursus der Philosophie'.

Eisler, Rud., S. ob. II. B.

Ferri, Luigi, La Psicologia dell' Associazione dell' Hobbes fino ai nostri giorni. Roma, Bocca. 404 p. *Lir.* 5,50.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Neue Gesammtausgabe. VI. Bd. I. Hälfte. Heidelberg, Winter. gr. 8.
Inhalt: Friedr. Wilh. Schelling. 1. Bch.: Sch.'s Leben u. Schriften; 2. Bch.: Sch.'s Lehre. 2. Aufl. 400 S. ℳ 10.

Fouillée, Alfr., Historia de la filosofía. Traducida por Ed. Gómez de Baquero. 2 tomos. Madrid, Alvarez. 4. 352; 400 p. *Pes.* 13,50.

Fränkel, J., Kurzes Repetitorium der Geschichte der Philosophie. Wien, Breitenstein. 8. 112 S. ℳ 1,35.

Glossner, M., S. ob. V.

Heinze, Max, S. Ueberweg

Lotze, Herm., Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8. 105 S. ℳ 1,80.

Otten, Al., Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwickelung der griechischen Philosophie. Paderborn, Schöningh. gr. 8. VIII, 288 S. ℳ 3,60.
Billdet Bd. III. von Schöningh's ‚Philosophische Handbücher'. Recensirt in ‚Lit. Rundsch.' 1894,372 ff.

Pesch S. J., Tilm., Kant et la science moderne. Traduit de l'allemand par Lequien. Paris, Lethielleux.

Scott W. R., A simple history of ancient philosophy. gr. 8. London, Elliot. *Sh.* 3/6.

Stöckl, Alb., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Ein Auszug aus dem „Lehrbuche der Geschichte der Philophie" desselb. Verfass. Mainz, Kirchheim. gr. 8. XII,296 S. ℳ 4.

Ueberweg, Fr.. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1. Thl.: Das Alterthum. 8. Aufl. Bearb. u. herausgegeben v. Max Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. IX,390 S. ℳ 6.

Wahle, Rich., Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung der Philosophie bis zu ihrer letzten Phase. Ein Leitfaden für allgemein Gebildete und Studirende der Hoch- und Mittelschulen. Wien, Braumüller. gr. 8. IV,66 S. ℳ 1,40.

Willmann, Otto, Geschichte des Idealismus (in 3 Bänden). 1. Bd.: Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8. XIV,696 S. ℳ 10.

Windelband, W., Geschichte der alten Philosophie. 2. Aufl. München, Beck'sche Verl.-Buchh. gr. 8. VIII,313 S. ℳ 5,50.

V. Bd. 1. Abtheil. von ‚Handbuch der classischen Alterthumswissenschaft', hrsg. v. Iw. v. Müller.

—, A history of philosophy: with especial reference to the formation and development of its problems and conceptions. Authorised translation by J. H. Tufts. 8. 662 p. London, Macmillan. Sh. 21.

## B. Beiträge.

### a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Backhaus, Aug., Der Gedankengang im 1. Buch des platonischen Staates. Leipzig, Fock. 4. 28 S. ℳ 1.

Bidez, J., La biographie d'Empedocle. Gand, Clemm. 176 p. 8.

Böttticher, Carl, Eros und Erkenntniss bei Plato in ihrer gegenseitigen Förderung und Ergänzung. Berlin, Gärtner. 4. 24 S. ℳ 1.

Boll, Frz., Studien über Claudius Ptolemaeus. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischrn Philosophie und Astrologie. Leipzig, Teubner. gr. 8. 198 S. ℳ 5,60.

Bonhöffer, Ad., Die Ethik des Stöckers Epiktet. Anhang: Excurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik. Stuttgart, Enke. gr. 8. VIII,278 S. M. 10.

Eine eingehende Kritik von Hertling im ‚Ph. Jb.' 1894, 427 ff.

Essen, Ernst, S. ob. I. C. unter Aristoteles.

Fredrich, Carl, De libro περὶ φύσιος ἀνθρώπου pseudippocrateo. Göttingen (Jena, Pohle). gr. 8. 32 S. ℳ 0,80.

Giambelli, C., La Prolepsis epicurea o la gnoseologia conforme ad essa. Torino, Loescher. 40 p.

Jezienicki, Mich., Quaestiones Lucretianae. Lemberg, Milikowski. gr. 8. 28 S. ℳ 1.

Kuntze, Joan., De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae. Leipzig, Dörffling & Franke. gr. 8. 78 S. ℳ 1,60.

Lippert, Jul., Quellenforschungen zu den arabischen Aristotelesbiographien. — Theon in der orientalischen Litteratur. Braunschweig, Sattler. gr. 8. 50 S. ℳ 3.

1. Heft der ‚Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Uebersetzungsliteratur.'

Luetke, Car., Pherecydea. Göttingen, Dietrich. gr. 8. 64 S. ℳ 1,20.

Maass, Otto, Kleitarch und Diodor. Eine Quellenuntersuchung. I. St.-Petersburg, Schnitzdorff. gr. 8. 83 S. ℳ 1,50.

Müller, Joh., Kritische Studien zu den Naturales quaestiones des Seneca. Wien, Tempsky. Lex.-8. 34 S. ℳ 0,80.

Oldenberg, H., Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté. Traduit

de l'allemand par P. Foucher. Préface de S. Lévi. Paris, Alcan. *Fr.* 7,50.

Ollé-Laprune, Essai sur la morale d'Aristote. Paris, Belin fr. 8. *Fr.* 6.

Oppenraaij S. J., Rud. van, Libri de Republica Atheniensium. Lugduni Batavorum, Van Leeuwen. 8. 115 p.

Schlemm, Aug., De fontibus Plutarchi commentationum de audiendis poetis et de fortuna. Göttingen, Dietrich. gr. 8. 102 S. ℳ 2.

*Tocco, F., Del Parmenide, del Sofista e del Filebo. Vol. 2^do.

### b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Biegler, Joh., Die *Civitas Dei* des hl. Augustinus in ihren Grundgedanken dargelegt. Paderborn, Junfermann. gr. 8. 74 S. ℳ 0,75.

Bloch, Ph., Geschichte der Entwickelung der Kabbala und der jüdischen Religionsphilosophie. Trier, Meyer. gr. 8. V,166 S. ℳ 3,25.

Boer, Tjitze de, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd. Strassburg, Trübner. gr. 8. III, 122 S. ℳ 3,50.

Harnack, Ad., Augustin's Confessionen. 2. Aufl. Giessen, Ricken. gr. 8. 32 S. ℳ 0,60.

Meyer, Wilh., Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik. Leipzig, Fock. gr. 8. 38 S. ℳ 1.

Portmann, A., Das System der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin, oder übersichtlicher und zusammenhängender Abriss der *Summa theolog.* mit Anmerkungen und Erklärungen der *termini technici*. Luzern, Räber & Co. gr. 8. 25; XIV,422 S. ℳ 4.

Ragey, S. ob. V.

Sepher Jesirah, S. ob. I. C.

Siebert, Otto, Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopogita. Im systematischen Zusammenhang dargestellt. Jena, Pohle. gr. 8. 75 S. ℳ 1.

Recensirt in Lit. Rdsch. 1895, 73 f.

Wulf, M. de, Études sur Henri de Gand. Louvain, Uystpruyst. *Fr.* 2,50.

—, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège. Louvain, Uystpruyst. *Fr.* 5.

Ziegert, Paul, Zwei Abhandlungen über Tit. Flavius Clemens Alexandrinus. Psychologie und Logochristologie. Heidelberg, Hörning. 8. IX,176 S. ℳ 3.

### c) Zur neueren Philosophie.

Brunschwic, M., Spinoza. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3,50.

Hartmann, Frz., Theophrastus Paracelsus als Mystiker. Ein Versuch, die in den Schriften von Theophr. Parac. verborgene Mystik durch

das Licht der in den Veden der Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaulich zu machen. Leipzig, Friedrich. gr. 8. III,55 S. ℳ 2.

Kahlbaum, Geo. W. A., Theophrastus Paracelsus. Basel, Schwabe. gr. 8. 70 S. ℳ 1,50.

Martinak, Ed., Die Logik John Locke's zusammengestellt und untersucht. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII,151 S. ℳ 3.

Meyer, Eug., Hume's und Berkeley's Philosophie der Mathematik vergleichend und kritisch dargestellt. Halle, Niemeyer. gr. 8. 57 S. ℳ 1,20.

3. Heft von ‚Abhandlungen z. Philosophie und ihrer Geschichte' hrsg. von B. Erdmann.

Oreglia di S. Stefano S. J., Gius., Giovanni Pico della Mirandola e la Cabala. Mirandola, Cagarelli. 4. 70 p. *Lir.* 1.

Pillet, A., Essai sur les Pensées de Pascal. Breslau, Grass.

Stern, J., Die Philosophie Spinoza's. Erstmals gründlich aufgehellt und populär dargestellt. 2. Aufl. Stuttgart, Dietz. 8. VIII,192 S. (mit Bildn.) ℳ 1.

Wrzecionko, R., Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza. Eine Untersuchung über Inhalt und Methode der Metaphysik überhaupt und der Metaphysik des Spinoza im besondern. Wien, Braumüller, gr. 8. V,57 S. ℳ 1,40.

### d) Zur neuesten Philosophie.

Andreas-Salomé, Lou, Friedrich Nietsche in seinen Werken. Mit 2 Bildern und 3 fcsm. Briefen N.'s. Wien, Konegen. gr. 8. V,263 S. ℳ 6.

Arnoldt, Emil, Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung. Königsberg, Beyer. gr. 8. XIII,652 S. ℳ 12.

Arnsberger, Walth., Lessing's Seelenwanderungsgedanke, kritisch beleuchtet. Heidelberg, Hörning. gr. 8. VII,52 S. ℳ 1.

Bruhl, Lévy, La philosophie de Jacobi. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Busse, Kurt, Herbert Spencer's Philosophie der Geschichte. Ein Beitrag zur Lösung sociologischer Probleme. Leipzig, Fock. gr. 8. IV, 114 S. ℳ 1,20.

Caro, E., Littré y el positivismo. Madrid, Avrial. 8. 380 p. *Pes.* 3,50.

Carrière, Mor., Fichte's Geistesentwickelung in den Reden über die Bestimmung des Gelehrten. Jena 1794, Erlangen 1805, Berlin 1811, München, Franz. gr. 8. IV,70 S. ℳ 1,20.

Collins. How., Resumé de la philosophie de Herbert Spencer. Paris, Alcan. gr. 8. *Fr.* 10.

Darwin, Francis, Charles Darwin. Sein Leben, dargestellt in einem autobiographischen Capitel und in einer ausgewählten Reihe seiner veröffentlichten Briefe. Aus dem Engl. von V. Carus. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8. VIII,386 S. ℳ 8.

Drews, Arth., Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Berlin, Mitscher & Röstell. gr. 8. XVI,497 S. ℳ 10.

S. die Recension im ‚Ph. Jb.' 1895,88 ff.

Flint, Rob., Historical philosophy in France, French Belgium and Switzerland. 8. 726 p. London, Blackwood. *Sh.* 21.

Flotow, Carl v., Aus Kant's kritischen Religionslehren. Königsberg, Koch. gr. 8. 70 S. ℳ 1,20.

Förster, Frd. Wilh., Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. III,106 S. ℳ 2.

Heinze, Max, Vorlesungen Kant's über Metaphysik aus 3 Semestern. Leipzig, Hirzel. Lex.-8. 248 S. ℳ 8.

Herrig, Hans, Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer. Herausgeg. v. Ed. Grisebach. Leipzig, Reclam. 16. 115 S. ℳ 0,20.

Nr. 3187 der Reclam'schen ‚Universalbibliothek.'

James, G. Fr., Thomas Hill Green und der Utilitarismus. Halle, Niemeyer. gr. 8. 37 S. ℳ 1.

4. Heft von ‚Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte' hrsg. von B. Erdmann.

Kuhn, Vict., S. ob. VII. B.

Kurt, N., Wahrheit und Dichtung in den Hauptlehren Ed. v. Hartmann's. Leipzig, Fleischer. gr. 8. 88 S. ℳ 1,25.

Ist die Kritik der Hartmann'schen Lehren meistens zutreffend, so befriedigen die eigenen Darlegungen des Vf.'s über den Urgrund der Dinge wenig. S. ‚Ph. Jb.' 1895,185 ff.

Lehmann, Rud., Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin, Weidmann. gr. 8. III,200 S. ℳ 4.

Müller, Jos., Die Seelenlehre Jean Paul's. München, Lüneburg. gr. 8. 33 S. ℳ 1.

Münz, Bernh., Jacob Frohschammer, der Philosoph der Weltphantasie. Breslau, Schles. Buchdruckerei. gr. 8. 113 S. ℳ 1,50.

Nardi, P. de, Di Ant. Rosmini, riformatore filosofico e religioso. Forli, Bordandini. 37 p.

Pichtos, Nic. M., Die Aesthetik Aug. Wilh. v. Schlegel's in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Berlin, Vogt. gr. 8. 108 S. ℳ 1,80.

Reis, Eman., Carl Fr. Chr. Krause als Philosoph und Freimaurer. Wien, Eisenstein & Co. gr. 8. 14 S. ℳ 0,60.

Roberty, E. de, Aug. Comte et Herbert Spencer. Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIX^e siècle. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Recensirt in Revue néo-scolastique. 1894. S. 418 f.

Rubinstein, Susanna, Ein individualistischer Pessimist. Beitrag zur Würdigung Philipp Mainländer's. Leipzig, Edelmann. gr. 8. V,116 S. ℳ 2,40.

Schmidt, Wilh., Schopenhauer in seinem Verhältniss zu den Grundideen des Christenthums. Erlangen, Bläsing. gr. 8. III,52 S. ℳ 1.

Schneider, Fritz, J. G. Fichte als Socialpolitiker. Halle, Kämmerer & Co. gr. 8. III,80 S. ℳ 1,20.

Simon, Theod., S. III. C.

Türck, Herm., Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege. Neue (Tit.-) Ausgabe. Jena (1891), Mauke. gr. 8. 72 S. ℳ 1.

—, Kuno Fischer's kritische Methode. Eine Antwort auf seinen Artikel: „Der Türck'sche Hamlet" in der Beilage zur ‚Allgemeinen Zeitung'. Jena, Mauke. gr. 8. VIII,32 S. ℳ 0,60.

—, Ein Vertheidiger der Unschuld Kuno Fischer's. Antwort auf den neuesten Artikel der ‚Allgem. Zeitung' in München: „Herm. Türck, Der ‚Hamlet-Commentator' gegen K. Fischer." Ebenda. gr. 8. 15 S. ℳ 0,30.

Uhlhorn, Otto, Schleiermacher's Entwurf einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, dargestellt und nach den bisherigen Ergebnissen untersucht. Leipzig, Fock. gr. 8. IV,82 S. ℳ 1,50.

Waentig, Heinr., August Comte und seine Bedeutung für die Entwickelung der Socialwissenschaft. Leipzig, Duncker & Humblot. 8. X,393 S. ℳ 8.

2. Bd., 1. Heft von ‚Staats- u. socialwissenschaftliche Beiträge'. Herausg. von Aug. v. Miakowski.

Wagner, Ernst, S. ob. III. A.

Weryho, Ladisl., Marx als Philosoph. Bern, Siebert. gr. 8. 52 S. ℳ 1,50.

## Berichtigung zu vorstehender Novitätenschau.

S. 208. Z. 6 v. u. ist zu lesen:

II. Archiv für systematische Philosophie (anstatt Zeitschr. f. Phil. u. Päd.)

S. 209 ist unter „Philosoph. Monatshefte" folgende Bemerkung zu setzen: Erscheint in Zukunft unter dem Titel: „Archiv für systematische Philosophie" als II. Abtheilung des „Archiv für Philosophie."

S. 210 sind in der Bemerkung unter „Zeitschrift f. Philos. u. Pädagogik" die Worte: „als 2. Abth. des »Arch. f. Philos.«" in „mit dem Jahre 1894" umzuändern.

# Miscellen und Nachrichten.

**Eine neue Zeitschrift.** Seit Januar erscheint in Washington eine neue Vierteljahrsschrift, als Organ der dortigen Katholischen Universität, unter dem Titel: *The Catholic University Bulletin* (jährl. $ 2). Ausser Originalartikeln über die verschiedensten Wissenszweige wird die Zeitschrift regelmässige Berichte bringen über den materiellen und wissenschaftlichen Fortschritt der jungen Anstalt, über die Arbeiten und Leistungen ihrer Professoren und Schüler u. dgl. Nicht ohne das lebhafteste Interesse nahm ich das erste Heft zur Hand voll Freude darüber, dass ein Unternehmen endlich geglückt war, welches von den vier ersten und ältesten Professoren schon vor fünf Jahren in Aussicht genommen, aber als verfrüht wieder aufgegeben worden war. Zu meinem schmerzlichen Erstaunen musste ich indes bald gewahren, dass sich die neue Zeitschrift nicht als eigentliches Universitäts-, sondern als ausgesprochenes Partei-Organ einführt. Das irisch-amerikanische Element hat als das numerisch stärkere über eine ganze Classe von ihm missliebigen Collegen, wie es scheint, einen förmlichen Boycot verhängt. Nicht nur sind die deutschen und französischen Professoren (z. B. Schröder, Hyvernat, Peries) von der Mitarbeit ausgeschlossen, sondern der wissenschaftliche Anstand ist nicht einmal bis zu dem Grade gewahrt, dass sie und ihre akademische und sonstige Thätigkeit in der Chronik (S. 90 f.) auch nur Erwähnung finden: alles dies wird aus fanatischem Hass einfach todtgeschwiegen. Wie die Herausgeber dieses unchristliche und auch unkluge Gebahren mit den Absichten des Apostolischen Stuhles, der noch jüngst zur Einigkeit mahnte, in Einklang bringen können, ist schwer einzusehen, von dem schlechten Eindruck gar nicht zu reden, den dieser Boycot bei den katholischen Facultäten zu Paris, Lille, Löwen, Freiburg i. Schw. usw. machen muss. Was die deutschen Universitätskreise betrifft, so hat das neue Organ den Anspruch auf Beachtung auf so lange verwirkt, bis es seine wissenschaftliche Legitimation dadurch erbracht hat, dass es zum mindesten bis zur elementaren Höhe objectiver Berichterstattung sich zu erschwingen versteht.

Pohle.

**Das Zusammenwachsen lebender Stücke von Amphibienlarven** ist von G. Born[1]) beobachtet worden. Seine Arbeiten gehören zu den merkwürdigsten und wichtigsten, welche auf physiologischem Gebiete ausgeführt worden sind. Denn es handelt sich dabei nicht nur um die Vereinigung beträchtlicher Theilstücke der Körper, die verschiedenen Individuen, sondern sogar verschiedenen Arten, ja verschiedenen Gattungen und Familien, angehören. Zu diesen Versuchen gelangte der Verfasser, indem er experimentell festzustellen suchte, wie weit das Regenerationsvermögen der jüngeren Amphibienlarven geht. Er fand, dass abgeschnittene Vorder- und Hinterstücke sich in kurzer Zeit überhäuten und über 8 Tage am Leben blieben. Gleichzeitig machte er die Beobachtung, dass zwei Theilstücke einer Larve, die nur noch durch einen minimalen Hautsaum am Rücken zusammenhingen und zufälligerweise eng aneinander liegen geblieben waren, wieder vollständig miteinander verwuchsen. Da die Hautbrücke, welche beide Stücke zusammenhielt, äusserst schmal war, so schloss er, dass sie nicht von Bedeutung für die Wiedervereinigung beider Stücke gewesen sei, und dass es auch gelingen möchte, Theilstücke verschiedener Individuen in ähnlicher Weise zu vereinigen.

Zu Versuchsobjecten dienten Larven von *Rana esculenta*, *Bombinator igneus*, *Bufo calamita*, sowie *Triton taeniatus* und *cristatus*, von denen die beiden erstgenannten Formen sich als ganz besonders günstig erwiesen und deshalb am meisten verwendet wurden. Die Versuche wurden in 0.6 %iger Kochsalzlösung vorgenommen, da Wasser höchst schädigend auf die Wundflächen wirkt und die Larven sich auch in Kochsalzlösung weiter entwickeln. Experimentirt wurde besonders mit Embryonen, die dem Ausschlüpfen sehr nahe waren, und die aus der Eihülle herauspräparirt wurden oder mit etwas älteren Larven. Es zeigte sich, dass die verschiedenen Altersstadien sich in verschiedener Weise für bestimmte Versuche geeignet erweisen, je nachdem die grössere oder geringere Ausbildung der Organe das Zusammenheilen der Theile begünstigt oder erschwert. Die Vereinigung muss immer möglichst bald nach dem Durchschneiden geschehen, da sich sonst die Hautränder über die Wundfläche biegen und das enge Zusammenlagern der Theilstücke verhindern.

Besonders einfach ist es auffallenderweise, Hinterstücke zu vereinigen. Es hat dies einen bestimmten Grund. Die Theilstücke bewegen sich langsam in der Richtung nach vorn vorwärts. Diese Bewegung ist als Wirkung von Flimmerhaaren der Körperdecke anzusehen, die von vorn nach hinten schlagen. Liegen also zwei Hinterstücke mit den Schnittflächen aneinander, so werden sie durch den Druck der Vorwärtsbewegung

[1]) Jahresbericht der Schles. Gesellschaft für vaterländische Cultur, Juni 1894. ‚Naturw. Rundschau' 1894. N. 38. Gaea 1894. 12. Heft. S. 761—63.

von selbst leicht aneinander gepresst und ihre Vereinigung wird hierdurch begünstigt. Bei Vorderstücken hingegen findet eine entgegengesetzte Bewegung statt: sie streben auseinander und sind deshalb schwerer zu vereinigen.

Junge Larven, die etwa in der Mitte des Rumpfes durchschnitten wurden und deren Hinterstücke in entsprechender Weise mit den Wundflächen aneinandergefügt wurden, zeigten sich nach 24 Stunden glatt verwachsen. Obwohl diese Doppelhinterstücke des Herzens entbehren, lassen sie sich acht Tage am Leben erhalten, und sie wachsen ganz beträchtlich. Nach Verlauf von 8 Tagen gehen sie allmählich zu Grunde.

Andere Larven wurden weit vorn zerschnitten, so dass die Hinterstücke noch das Herz enthielten. Auch solche Stücke lassen sich vereinigen und zwar sowohl in dem Sinne, dass Bauch und Rücken von beiden gleich gerichtet sind, oder auch so, dass der Bauch des einen dem Rücken des anderen entspricht. Im letzteren Falle liegt also die eine der beiden vereinigten Larven auf dem Bauch, wenn die andere auf dem Rücken liegt. Ein solches Doppelwesen nahm in 7 Tagen 3 mm an Länge zu. Vor der Vereinigung war das Herz nicht zu sehen, der Darm gerade gestreckt und die Pigmentirung der Haut noch kaum angedeutet; nach Ablauf von 7 Tagen pulsirten die Herzen mit rothem Blut, die Därme waren schneckenförmig gewunden, die charakteristische Färbung der Larven des grünen Wasserfrosches hatte sich ausgebildet.

Abenteuerliche Formen kommen zu stande, wenn ein kleines Hinterstück an eine vor den Augen gelegene Schnittfläche angesetzt wird. Die Larve trägt dann am Kopfe den langen Schwanz einer anderen.

Wie die Hinterstücke, konnte der Vf. auch Vorderstücke vereinigen und erzeugte dadurch ebenfalls höchst merkwürdig gestaltete Doppelwesen, die eine lebhafte Weiterentwickelung ihrer Organe zeigten. So liessen sich zwei Kopfstücke vereinigen oder irgend welche andere Theilstücke, die durch einen weiter nach hinten gelegenen Theilschnitt gewonnen waren.

Höchst sonderbare Vereinigungen von Theilstücken erzeugte Herr Born, indem er zwei Froschlarven so zerschnitt, dass die beiden Hälften nur noch durch eine dünne Hautbrücke verbunden waren, dann die Vorderstücke um 180° nach hinten umklappte und sie so auf die Hinterstücke legte. Sodann wurden die Hinterstücke mit den Schnittflächen aneinander und auch die Vorderstücke mit ihren Wunden in Berührung gebracht. Bei dieser Anordnung hielten die Hinterstücke durch die gegeneinander treibende Wirkung ihrer Flimmerhaare die Vorderstücke zusammen, so dass sie sich in günstigen Fällen ebenfalls miteinander vereinigten. Dadurch kommen natürlich äusserst seltsame Formen zu stande.

Es lag selbstverständlich nahe, auch das Vorderstück einer Larve

mit dem Hinterstück einer anderen zu vereinigen, d. h. aus Theilstücken zweier Individuen ein ganzes neues Individuum zu erzeugen. Nach dem Vorhergegangenen darf man ohne weiteres erwarten, dass auch dies gut gelingen würde, und es ist wohl mehr dem Zufall zuzuschreiben, wenn der Vf. in dieser Beziehung nicht ganz glücklich war.

Von besonderem Interesse sind auch diejenigen Versuche, bei denen es sich um die Vereinigung zweier Froschlarven an der Bauchseite handelt. Derartige Vereinigungen gelingen sehr leicht, indem an der Bauchfläche ein ganz geringer Theil der Haut- und Dotterschicht abgetragen wird. Bei richtiger Aneinanderlagerung wachsen sie sehr bald vollständig zusammen, und man hat dann eine durch Verwachsung künstlich erzeugte, aber ganz richtige Doppelbildung vor sich, wie sie sonst bei normaler Entwickelung auftreten kann. Diese Doppelbildungen können sowohl in der Form erzeugt werden, dass ihre Köpfe gleichgerichtet sind, d. h. so wie bei den gelegentlich auch aus dem Ei hervorgehenden Doppelbildungen; aber sie lassen sich auch in der Form hervorbringen, dass die Köpfe der am Bauche vereinigten beiden Thiere nach entgegengesetzten Richtungen sehen. Derartige Doppelmissbildungen, die auf natürlichem Wege entstanden, sind bisher noch nicht beobachtet worden und können nach des Vf.'s Ueberzeugung auch nicht aus dem Ei hervorgehen.

Von ganz besonderem Interesse sind die Versuche, welche sich auf Vereinigung der Theilstücke von Larven beziehen, welche verschiedenen Arten, Gattungen und Familien zugehören. Born vereinigte so z. B. das Vorderstück einer Tritonlarve mit dem Hinterstück einer Froschlarve. Der Versuch gelang und das dadurch hervorgebrachte Wesen lebte zwei Tage. Die Tritonlarven sind sehr zart und erweisen sich deshalb für derartige Versuche nicht sehr günstig. Besser gelangen die Versuche mit *Bombinator igneus*.

Die Vereinigung von Vorderstücken der *Rana esculenta* mit Hinterstücken von *Bombinator igneus* und umgekehrt, die Vereinigung von Vorderstücken dieser mit Hinterstücken jener Form gelang dem Vf. leicht und mit so gutem Erfolge, dass er zur Zeit des vorliegenden Berichtes annehmen durfte, dass die so erlangten Gebilde sich noch eine geraume Zeit weiter entwickeln würden. Man hat also vor sich eine Amphibienlarve, welche in ihrer vorderen Hälfte die Charaktere eines Frosches, in ihrer hinteren Hälfte diejenigen einer Unke trägt oder umgekehrt, demnach also vorn und hinten die Merkmale zweier verschiedenen Gattungen aufweist.

Weiter gelang es dem Vf., die Larve von *Rana esculenta* mit einer solchen von *Bombinator igneus* in der oben besprochenen Weise an der Bauchseite zu vereinigen, d. h. er brachte auf diese Weise eine Doppelbildung zu stande, deren beide Theile zwei verschiedenen Gattungen

angehören. Bezüglich der inneren Beschaffenheit der zusammengewachsenen Theile bemerkt B., dass es sich nicht etwa blos um eine oberflächliche Verklebung handelt, sondern wirkliche Continuität der Gewebe eingetreten war.

Damit man diese Verwachsungen nicht im materialistischen Sinne deute, braucht man sich blos an die Transplantationen der Chirurgen zu erinnern. Wenn ein Stück Fleisch aus dem Arm an die Nase angeheilt werden kann, ohne dass man den Lebensprocess rein materialistisch zu fassen braucht, dann können auch Larvenstücke zusammen verwachsen, ja selbst ganze Thiere wie Ratten, zum Zusammenwachsen gebracht werden.

## Nekrolog über Professor Dr. M. Schneid.

Leider wurde es uns jetzt erst möglich, einen kurzen Bericht über ein hochverdientes Mitglied des Vorstandes der philosophischen Section der Görresgesellschaft und eifrigen Förderer der christlichen Philosophie im Sinne des hl. Thomas zu bringen. Wir entnehmen denselben einem Jahresberichte des Nachfolgers des Verewigten über das Eichstätter Lyceum.

Zwei Monate nach Beginn des Studienjahres erlitt das Lyceum einen überaus schweren Verlust, indem am 12. December 1893 sein ausgezeichneter Vorstand, der Hochwürdige Herr Dr. Mathias Schneid, Domkapitular, Regens des Diöcesanseminars, Professor der Philosophie und Rector des bischöflichen Lyceums, durch einen allzufrühen Tod im 54. Lebensjahre hinweggerafft wurde. Ein ungewöhnliches Talent, eine begeisterte Liebe zur Wissenschaft und eine seltene Lehrgabe, gepaart mit feinem psychologischen Scharfblicke, befähigten ihn in ausnehmender Weise zum akademischen Lehrer. Schon im Jahre 1869 wurde ihm das Lehramt der Philosophie am Lyceum übertragen, welches er bis zu seinem Tode, also volle 24 Jahre, mit glänzendem Erfolge versah. Im Jahre 1885 wurde er sodann durch das Vertrauen Sr. Bischöflichen Gnaden zum Seminarregens und Lycealrector ernannt. Mit wahrhaft bewunderungswürdiger Hingebung erfüllte er 8 Jahre seine neuen erhabenen Obliegenheiten, bis seine schwächlichen Körperkräfte für das Ideal der Priestererziehung und Wissenschaft aufgezehrt waren. Seine Thätigkeit blieb jedoch nicht auf den philosophischen Hörsaal und die stillen Räume des Seminars eingeschränkt. Regens Dr. Schneid war auch ein väterlicher Freund der Stadtcandidaten und ein eifriger Förderer der katholischen Studentenverbindungen. Ueberdies verfasste er zahlreiche philosophische Schriften, durch welche er mitarbeitete an der Regeneration der Philosophie im Geiste des heiligen Thomas, und welche ihm in der

Gelehrtenwelt einen sehr geachteten Namen erwarben. Dieselben sind in der philosophischen Welt so bekannt, dass wir sie hier nicht einzeln aufzuführen brauchen. Unter seiner Rectoratsführung strömten Studirende von den verschiedensten Diöcesen Deutschlands, von der Schweiz und aus anderen Ländern nach Eichstätt, um dort ihre wissenschaftliche Ausbildung zu erhalten. Sein segensreiches Wirken bleibt deshalb für alle Zeiten mit goldenen Buchstaben in den Annalen des Lyceums eingeschrieben, wie das Andenken an den unvergesslichen Vater Regens im Seminare nie erlöschen wird. R. I. P.

# Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie.

Von Dr. Freiherr von Hertling in München.

(Fortsetzung.)

## VI.

Für den Wandel der Anschauungen in Deutschland ist die Thatsache bezeichnend, dass Holtzendorff's vielgebrauchte Encyklopädie der Rechtswissenschaft bis zur dritten, im Jahre 1877 erschienenen Auflage eine philosophische Einleitung von Ahrens, dem bekannten Schüler von Krause, brachte, in der vierten dagegen die letztere A. Geyer übertragen war, welcher mehr oder minder den Spuren Herbart's folgte, bis dann 1890 in der fünften der Positivismus mit Merkel seinen Einzug hielt.

Merkel's „Elemente der allgemeinen Rechtslehre" zerfallen in zwei Kapitel, von denen das erste, umfangreichere vom objectiven, das zweite vom subjectiven Recht handelt. Im ersten Kapitel reihen sich an eine „allgemeine Charakterisirung" drei weitere Abschnitte an: „Das Recht als Mittel zum Zweck", „die Positivität des Rechts und das Gerechte", „der Staat insbesondere".

Unter der Aufschrift „vorläufige Orientirung" bringt § 1 die folgende Begriffsbestimmung: „Recht im objectiven Sinne dieses Wortes nennen wir die Richtschnur, welche eine Gemeinschaft in Bezug auf das Verhalten ihrer Angehörigen anderen und ihr selbst gegenüber, sowie in Bezug auf die Formen ihrer eigenen Wirksamkeit zur Geltung bringt." — Damit ist im allgemeinen die Sphäre bezeichnet, innerhalb deren wir das Recht zu suchen haben, aber noch kein specifisches Merkmal angegeben, welches rechtliche Bestimmungen von Normen, die wir nicht zu den rechtlichen zu zählen pflegen, deutlich unterschiede. Unter die gegebene Definition fallen auch die Vorschriften eines Hofceremoniells oder eines studentischen „Komment's", um von den moralischen und liturgischen Vorschriften

der Kirche zu schweigen. Die Definition ist in dieser Fassung zu weit und muss erst durch Aufnahme eines oder mehrerer bestimmender Merkmale auf den Umfang des Rechts im eigentlichen Sinne eingeschränkt werden.

Dass das Recht demnächst als ein „Princip der Ordnung" gefasst wird, trägt hierfür nichts aus. Wenn es sodann weiter heisst (n. 4): „Das Recht erzeugt diese Ordnung, indem es die Machtsphäre der an der Gemeinschaft Theilhabenden gegen einander und im Verhältniss zur Gesammtheit abgrenzt. Seine Bestimmungen haben den Charakter von Grenzbestimmungen", — so ist hiergegen nichts einzuwenden, solange aus den Worten nicht mehr herausgenommen wird, als darin liegt. Der Vorsicht halber mag sogleich bemerkt werden, dass noch völlig offen gelassen ist, ob die an der Gemeinschaft Theilhabenden von sich aus Macht besitzen, die durch das Recht in bestimmter Weise abgegrenzt wird, oder ob es das Recht ist, welches ihnen allererst die Machtsphäre verleiht. Es ist ebenso offen, ob, falls das Erstere gelten soll, alle ursprünglich die gleiche Macht besitzen, oder eine verschiedene, und es ist endlich gar nichts darüber gesagt, welches der Maasstab ist, nach welchem das Recht jene Grenzbestimmungen vornimmt, von denen wir erfahren (n. 5), dass sie „einerseits beschränkend und bindend, andererseits als eine Gewährleistung von Macht und Freiheit" wirken. Dagegen führt es über die bisherigen rein formalen Bestimmungen hinaus und ist keineswegs eine Consequenz der letzteren, wenn das Recht als „ein Princip des Friedens" gesetzt wird (n. 6). Denn an einen Frieden, welcher durch gewaltsame Aufrechterhaltung einer irgendwie getroffenen Ordnung und einer willkürlich vollzogenen Machtabgrenzung herbeigeführt würde, sollen wir doch wohl nicht denken, sondern dafür halten, dass das Recht durch die Art und Weise, wie es jene Grenzbestimmungen vornimmt, den Frieden herbeiführe oder sichere.

Wie soll das Recht diese Aufgabe lösen? Aus dem Bisherigen ist die Anweisung hierzu nicht zu entnehmen. Wo nichts gegeben ist, als ein Zusammensein von Machtelementen, da lässt sich eine andere Ordnung und ein anderer Friede nicht erwarten, als diejenigen, welche die grössere Macht der geringeren aufzwingt.

Ein Dreifaches wird im Folgenden aufgezählt, wovon die Abgrenzung der Machtsphären und damit die Wirksamkeit des Rechts abhängig ist (n. 7). Als erstes erscheinen „die Interessen, welche der Gemeinschaft zu Grunde liegen oder in ihr zu maasgebendem Ein-

flusse gelangen. Das Recht stellt Bedingungen für deren Befriedigung her und ist als ein Mittel zu diesem Zwecke davon abhängig, in welcher Weise es unter den gegebenen Verhältnissen dieser Befriedigung dienlich zu sein vermag."

Diese Bestimmung passt in ihrer Allgemeinheit völlig zu der ersten vorläufigen Definition und verengert in keiner Weise den von dieser umschriebenen Kreis. Von maasgebendem Einflusse an einem Hofe ist das Interesse, die Würde des Monarchen in angemessener Weise zur Erscheinung zu bringen. Als ein Mittel zu diesem Zwecke hat man es von jeher angesehen, dass alle diejenigen, welche sich der Person des Monarchen nahen, oder welche dieser in seine Gesellschaft zieht, in Kleidung, Haltung und Redeweise gewisse Formen beobachten, welche das Hofceremoniell vorschreibt. Will man darum im Ernste von einem *ius aulicum* reden? Von einem *ius potandi*, um auch auf das zweite der schon oben gewählten Beispiele einzugehen, hat man jedenfalls bisher nur im Scherze gesprochen, obwohl seit Jahrhunderten unsere akademische Jugend in den Vorschriften über Maas und Weise des Zechens Bedingungen für die Befriedigung der Interessen erblickt, denen sie — leider — in ihren Vereinigungen nachgeht. Und nicht nur das. Wird so ohne jede nähere Angabe von Interessen gesprochen und den Bedingungen zu ihrer Befriedigung, die in der Abgrenzung der Machtsphären gefunden werden, so sehe ich nicht ein, wie man hiervon die Satzungen ausschliessen könnte, die eine Räuberbande sich gibt, indem sie bindende Vorschriften über Gehorsam, Mannszucht, Beutevertheilung usw. aufstellt.

Nun sollen die Interessen allerdings nicht allein maasgebend sein, vielmehr werden an zweiter Stelle aufgeführt die „Werthurtheile, welche innerhalb der Gemeinschaft in Bezug auf die in Betracht kommenden Subjecte, Interessen und Handlungen Geltung haben." Aber was ist unter Werthurtheilen zu verstehen? Es gibt ästhetische, und es gibt moralische, es gibt auch rein conventionelle Werthurtheile. Oft genug ist uns das Gewohnte und Herkömmliche werthvoll nur darum, weil es gewohnt und herkömmlich ist. Bei dem Mangel jeder näheren Angabe, welche Art von Werthurtheilen gemeint ist, reicht die Bezugnahme auf die letzteren nicht aus, um von da einen Einblick in die specifische Natur des Rechts zu gewinnen.

In dritter Linie werden die vom Rechte getroffenen Grenzbestimmungen abhängig gesetzt von „dem Willen, der in der Gemein-

schaft herrscht und den Satzungen des Rechts die ihnen wesentliche praktische Geltung sichert.“ Damit ist ein neues Element eingeführt. Jetzt erst erfahren wir, dass in der Gemeinschaft, in welcher das Recht als ein Princip der Ordnung und des Friedens waltet, ein herrschender Wille angenommen werden muss, dass also dem Rechte ein Herrschaftsverhältniss vorangehend gedacht wird, welches eben darum, weil es ihm vorangeht, nicht rechtlicher, sondern nur thatsächlicher Natur sein kann. Dieser Wille wird nun allerdings nicht als die alleinige Quelle der Rechtserzeugung eingeführt, vielmehr scheint der Gedanke, dass jede seiner Aeusserungen aus sich allein schon den Charakter des Rechts besässe, durch das über die maassgebenden Interessen und die Werthurtheile Gesagte ausgeschlossen zu sein. Die Frage ist nur, welcher Art die Schranken sind, die ihm von dort aus erstehen. Wenn man sich erinnert, dass ursprünglich von Machtsphären die Rede war, welche gegen einander und im Verhältniss zur Gemeinschaft abgegrenzt werden, so liegt der Gedanke nahe, dass es lediglich der von diesen Machtsphären ausgehende Widerstand ist, welcher der beliebigen Ausdehnung des Herrscherwillens Schranken setzt. Die Bezugnahme auf die in der Gemeinschaft lebendigen Interessen würde dem nicht widersprechen: je nach der Macht, mit der sie vertreten werden, finden sie ihren Ausdruck im Recht.

Aber auch von jenen Werthurtheilen ist es bis jetzt unentschieden, in welcher Weise ihre Wirksamkeit zu denken ist, und die Möglichkeit besteht, diese letztere als eine blinde und instinctmässige zu fassen. Das Recht erschiene sonach als die von dem Herrscherwillen herausgehobene Resultante aus den in der Gemeinschaft thätigen, mannigfach gegen einander gehenden Kräften oder Machtfactoren. Nicht das Recht also schriebe hiernach vor, welche Interessen zu berücksichtigen sind und welche nicht, wie weit die Glieder der Gemeinschaft ihre Machtsphäre ausdehnen dürfen, und wo sie zurückweichen müssen, — sondern ein nach mechanischen Gesetzen verlaufender Process liesse die Grenzen entstehen, welche in den Satzungen des Rechts zum Ausdrucke gelangen, nothwendig aber wäre das eine, dass der in der Gemeinschaft herrschende Wille ihnen die praktische Geltung sichere. Die Tragweite dieser letzteren Bestimmung ist einleuchtend; von vornherein ist damit der Rechtscharakter auf diejenigen Satzungen beschränkt, zu denen der in der Gemeinschaft herrschende Wille sich unzweideutig bekennt. Recht

und positives Recht sind sonach gleich zu Anfang als identisch gesetzt, und ein Naturrecht ist ausgeschlossen, welches seine Geltung unabhängig von positiver Gesetzgebung aus den Forderungen der Vernunft herleitete.

Daran wird nichts geändert durch die Unterscheidung zwischen dem Inhalte jener Satzungen, dem Rechtsgedanken und den Eigenschaften, „welche ihm von Seite des bezeichneten Willens und der Macht, über welche er verfügt, zukommen“ (n. 8). Zwar ist nicht deutlich, ob mit der Verleihung dieser Eigenschaften und dem Vorhandensein einer gewissen Macht das gleiche gemeint ist, was zuvor unter der Sicherung der praktischen Geltung durch den herrschenden Willen verstanden wurde. Ist dies die Meinung, so wäre damit der Rechtsgedanke als solcher dem herrschenden Willen gegenübergestellt, und es würde nicht dies, Gegenstand eines solchen Willens zu sein, selbst einen Bestandtheil des Rechtsgedankens bilden. Alsdann aber würden wir im Sinne des Verfassers zweifellos anzunehmen haben, dass erst durch die Verleihung jener Eigenschaften und das Vorhandensein einer gewissen Macht auf Seiten des herrschenden Willens der blose Rechtsgedanke zum wirklichen Recht würde. Die Annahme einer nur nachträglichen Sanction eines schon zuvor vorhandenen Rechts dürfte wohl auf alle Fälle als ausgeschlossen gelten.

Ob zwischen dem Inhalte der Rechtssatzungen und der Wirksamkeit des an ihnen sich bethätigenden Willens ein innerliches Verhältniss statthabe, ob dieser sich jedwedem Inhalte gegenüber bethätigen könne, wird nicht gesagt, geradeso wie vorher die Abhängigkeit der Rechtserzeugung von dreierlei Factoren gelehrt, über die Stellung derselben zu einander und ihre Wechselwirkung unter einander aber gar nichts bestimmt wurde.

Eine ganze Reihe von Fragen harrt daher der Beantwortung.

Ist unter den Interessen, für deren Befriedigung das Recht Bedingungen herstellt, der ganze Umfang menschheitlicher Interessen verstanden oder nur ein Theil derselben, und alsdann welche, und warum die einen und nicht die anderen? Genügt es für die Ausgestaltung von Rechtssatzungen, dass nur überhaupt Werthurtheile mit im Spiele sind, gleichgültig, welcher Maasstab denselben zu Grunde liegt? Die Annahme klingt seltsam, und doch wird sie gemacht und die zuletzt aufgeworfene Frage bejaht werden müssen, sollen wir nicht sogleich zu der weiteren Frage gedrängt werden, welches dieser Maasstab ist? Und offenbar wäre dies für eine philosophische

Einleitung in die Rechtswissenschaft die allerwichtigste Frage. Ihre Beantwortung würde auch über die oben an erster Stelle aufgeworfene Aufschluss geben, denn offenbar könnte es sich bei der im Rechte gegebenen Ordnung und Grenzbestimmung nur um Interessen handeln, welche jenem Maasstabe unterworfen werden können.

Aber abgesehen davon, welche Bedeutung sollen denn jene Werthurtheile bei der Rechtsbildung besitzen? Den Erfolg ihrer Wirksamkeit wird man vermuthlich darin zu erblicken haben, dass sie entweder ein Gegengewicht darstellen gegen sich vordrängende Particularinteressen, oder dass sie direct die Auswahl der vom Rechte zu berücksichtigenden Interessen bestimmen. Aber geschieht dies so, dass sie in der zuvor angedeuteten Weise als blinde Kräfte in einem mechanischen Processe thätig sind, oder vielmehr so, dass sie von den Mitgliedern der Gemeinschaft als bindende Normen erkannt und anerkannt werden? Sollte letzteres gelten, so müsste dann zugleich die Möglichkeit zugestanden werden, dass ein Widerstreit zwischen Interessen und Werthurtheilen offenbar würde, und es würde sich die weitere Frage erheben, ob auch bei ungenügender Berücksichtigung dieser letzteren eine thatsächlich in Geltung befindliche Ordnung und Grenzbestimmung auf den Namen des Rechts Anspruch habe?

Die Bejahung dieser Frage ist ganz ebenso verhängnissvoll wie ihre Verneinung. Wird sie verneint, so ist damit die Möglichkeit zugegeben, dass eine in einer Gemeinschaft in Geltung befindliche, die Machtsphäre der Glieder abgrenzende Ordnung nicht Recht ist, Recht vielmehr eine andere von den Werthurtheilen geforderte Ordnung sein würde, eine Annahme, welche von den Vertretern der positivistischen Rechtstheorie auf's äusserste perhorrescirt wird. Wird die Frage bejaht, so liegt darin das Zugeständniss, dass die Heranziehung jener Werthurtheile nur eine überflüssige Verbrämung war, und grundsätzlich jede in einer Gemeinschaft in praktischer Geltung stehende Abgrenzung der Machtsphären den Charakter des Rechts besitzt.

Endlich der in der Gemeinschaft herrschende Wille! „Als die Gemeinschaft", so werden wir am Schlusse des Abschnitts belehrt (n. 9), „in welcher eine rechtliche Ordnung sich bildet und behauptet, ist hier im Zweifel die staatliche Gemeinschaft vorausgesetzt." Im Staate nun herrscht entweder der Wille eines Einzigen oder der übereinstimmende Wille einer Mehrzahl, welche aber nicht immer die Mehrheit und niemals die Gesammtheit ist. Wer in der Rechts-

bildung das Ergebniss eines Naturprocesses erblickt, wird annehmen müssen, dass in den jeweiligen Aeusserungen des Staatswillens die jeweils maasgebenden Interessen und die jeweils in Geltung befindlichen Werthurtheile ihren entsprechenden Ausdruck finden. Wer an einen solchen Naturprocess nicht glaubt, kann sich dem Zugeständnisse nicht entziehen, dass möglicherweise der herrschende Wille als bindende Satzung vorschreibt, was von den einen als ihren Interessen und von den anderen als den von ihnen anerkannten Werthurtheilen widersprechend erachtet wird.

Die eine der hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten ist schon hervorgehoben worden, sie betrifft den rechtlichen Charakter einer derartigen Satzung. Eine weitere Frage geht auf das Verhältniss der Bürger zu derselben. Dass die Grenzbestimmungen des Rechts einerseits beschränkend und bindend wirken, andererseits als eine Gewährleistung von Macht und Freiheit, war gleich zu Anfang ausgesprochen worden (n. 5). Was ist es nun, das den davon Betroffenen bestimmt, sich der Einschränkung seiner Machtsphäre zu unterwerfen? Weicht er einfach der Gewalt, oder treten hier jene Werthurtheile in Kraft, die ihn veranlassen, sich, wenn auch unter Verleugnung seines nächsten Eigeninteresses, der Rechtsordnung zu fügen? Und wie weit reicht das Vermögen des Staatswillens, solche Werthurtheile auszulösen, die ihm die Unterwerfung unter seine Anordnungen auch ohne Anwendung von Zwangsmitteln sichern? Das Wort drängt sich auf die Lippen, dass die Pflicht zu gehorchen, nicht weiter reicht, als das Recht zu befehlen. Aber von Pflicht darf ja, so scheint es, in der ganzen Betrachtung keine Rede sein, weil die Anerkennung eines ethischen Sollens, welche der Begriff einschliesst, ganz unmittelbar in Voraussetzungen hineinführen würde, welche die positivistische Theorie nicht gelten lassen will. Und auch von einem Rechte, zu befehlen, kann nach dem früher Bemerkten nur in Bezug auf die einzelnen Organe des Staatswillens gesprochen werden, nicht aber gegenüber denjenigen seiner Aeusserungen, in denen das Recht allererst zum Ausdrucke gelangt. Seine Basis kann in Consequenz der Merkel'schen Aufstellungen nicht in einem Rechtsverhältniss, sondern nur in einem Macht- oder Herrschaftsverhältniss gefunden werden.[1])

So erfüllt der erste Paragraph der Einleitung die ihm gesteckte Aufgabe einer vorläufigen Orientirung nur sehr unvollkommen. Wer nicht schon einen Begriff vom Recht mitbrächte, würde schwerlich

[1]) Vgl. oben S. 256.

imstande sein, die höchst unbestimmt gehaltenen Ausdrücke mit einem deutlichen Inhalte zu erfüllen. Ueber eine Anzahl grundlegender Fragen werden wir völlig im unklaren gelassen. Es gilt zu prüfen, ob die folgenden Paragraphen das Fehlende ergänzen und die Zweifel beseitigen.

## VII.

§ 2 handelt von „Recht und Staat“. Der Staat wird als der vornehmste Bildner des Rechts bezeichnet, daneben aber eingeschärft, dass weder er allein imstande sei, Recht zu schaffen, noch auch alle Willensäusserungen des Staats den Charakter des Rechts besitzen. Wenn es dann weiter heisst (n. 3a): „Jede Gemeinschaft, welche die Macht besitzt, Verhältnisse ihrer Angehörigen zu einander und zu ihr selbst in der obenbezeichneten Weise selbständig zu ordnen, kann ihr eigenes Recht haben“, so bestätigt sich damit das früher Gesagte, wonach als letzte Voraussetzung für die Rechtsbildung das Vorhandensein eines Herrschaftsverhältnisses gilt.

§ 3 handelt von dem Rechtsgedanken und bringt gleich an der Spitze (n. 1) einen Satz von grösster principieller Tragweite: „Das Recht bezieht sich seinem Gedankengehalte nach auf das, was verschiedenen Subjecten im Verhältniss zu einander zukommt, auf das, was sie in diesem Verhältnisse einerseits thun und unterlassen, fordern und behalten dürfen, andererseits leisten, dulden und unterlassen sollen.“ — Alles kommt hier auf den Sinn der drei hervorgehobenen Worte an. Bisher war nur festgestellt, dass die vom Rechte vorgenommenen Grenzbestimmungen bald als Beschränkung der Machtsphäre der in der Gemeinschaft Stehenden, im Zweifel also der Bürger, wirksam sei, bald umgekehrt diesen einen bestimmten Umfang von Macht und Freiheit gewährleiste. Soll auch jetzt nicht mehr gesagt sein? Dann wäre es besser gewesen, den gleichen Gedanken auch in den gleichen Worten zu wiederholen. Denn wenn statt dessen, von dem die Rede ist, „was verschiedenen Subjecten im Verhältniss zu einander zukommt“, so erinnert dies unvermeidlich an die Forderung der Gerechtigkeit, an das *suum cuique tribuere*. Damit aber wäre eine Forderung an das Recht ausgesprochen, welchem dieses in der Vornahme jener Grenzbestimmungen Rechnung zu tragen hätte. Nun ist dies ja allerdings die alte Auffassung und auch diejenige, welche sich im Leben, sagen wir: der civilisirten Nationen behauptet. Für die bisherigen Erörterungen aber schien nur das

Bild von Stoss und Gegenstoss und das eines mechanischen Ausgleichs zwischen einer Vielheit von Kraftcentren maasgebend. Soll dies auch jetzt noch festgehalten werden, so musste es heissen: „Das Recht bezieht sich seinem Gedankengehalte nach auf das Verhältniss verschiedener Subjecte zu einander, indem es bestimmt, was ihnen in diesem Verhältnisse einerseits zu thun und zu unterlassen, zu fordern und zu behalten verstattet, andererseits zu leisten, dulden und unterlassen befohlen ist.“ Enthält der Satz in dieser Formulirung ein Minus gegenüber der obigen, so ist jedenfalls das Plus dieser letzteren bisher nicht abgeleitet und begründet.

Nun war allerdings von Werthurtheilen die Rede, und so mag es sein, dass wir bei dem Zukommen, Dürfen und Sollen an eben diese zu denken haben. Zu ihnen lenkt in der That die Erörterung zurück. Es wird festgestellt (n. 3), dass das Recht Aussagen enthält über ein bestimmtes praktisches Verhalten, dass diese aber keine blosen Beschreibungen und keine Prophezeiungen sind, sondern stets „eine sich als maasgebend geltend machende Beurtheilung dieses Geschehens“ aussprechen (n. 4). „Stets ist dabei gemeint . . ., dass die beschriebenen Handlungen oder Unterlassungen als ein bestimmten Personen zustehendes oder vorgeschriebenes oder verbotenes Verhalten zu betrachten seien, und dass man sich hiernach zu richten habe. Nicht von dem, was zufällig, oder von dem, was nach Naturgesetzen geschieht, handelt das Recht, sondern von dem, was geschehen soll, was in den Beziehungen der Menschen zu einander als das Angemessene zu gelten hat.“

Ein Theil der früher erhobenen Zweifel ist damit beseitigt. Das Recht ist nicht das Resultat eines Naturprocesses, in dem mannigfach gegen einander gehende Interessen und dazu Werthurtheile unbestimmten Charakters als Factoren wirksam sind. Seine Satzungen schreiben vielmehr den Mitgliedern einer Gemeinschaft vor, wie sie sich zu verhalten haben, und zwar mit der ausdrücklichen Meinung, dass dieses Verhalten das angemessene ist, dasjenige, was sein soll, im Unterschiede von einem anderen, das nicht sein soll.

Fraglich könnte nur noch sein, ob es lediglich der in der Gemeinschaft herrschende Wille ist, welcher aus eigener Machtvollkommenheit vorschreibt, was als „das Angemessene zu gelten hat“, oder ob auch die dem Rechte Unterworfenen das von ihm Vorgeschriebene als ein Angemessenes anerkennen? Gilt das letztere, so werden damit die gemeinsam anerkannten Werthurtheile zu uner-

lässlichen Bestandtheilen des Rechts, von denen deshalb auch der herrschende Wille nicht absehen kann. Auch dieser Zweifel ist gelöst, wenn es ausdrücklich heisst (n. 5): „Der Rechtsinhalt schliesst sonach als ihm wesentlich Werthurtheile ein.“

Wie oben[1]) bemerkt wurde, ergibt sich hieraus die Möglichkeit eines gelegentlichen Auseinandertretens dessen, was in Ansehung solcher Werthurtheile gefordert werden sollte, und dessen, was im Namen des bestehenden Rechts thatsächlich gefordert wird. Und nicht minder erhebt sich nun die gleichfalls schon vorher angedeutete Frage, welche in einer philosophischen Einleitung in die Rechtswissenschaft unmöglich übergangen werden darf, da ihre Beantwortung, in was immer für einer Richtung sie auch erfolgen möge, von fundamentaler Bedeutung ist: welcher Art sind die Werthurtheile, welche einen wesentlichen Bestandtheil des Rechtsinhaltes bilden, welches ist der Maasstab, der ihnen zu Grunde liegt?

Hiervon ist indessen zunächst nicht die Rede, vielmehr schliesst sich sofort ein neuer Abschnitt an (§ 4), welcher von dem Rechtswillen handelt. In Bestätigung des früher Gesagten bringt derselbe die Behauptung, „irgend welche Gedanken über die angemessene Ordnung menschlicher Verhältnisse“ seien nur Rechtsgedanken, „sofern sie der in der Gemeinschaft herrschende und durch ihre Organe zum Ausdruck kommende Wille sich zu eigen gemacht und sie für eine verbindliche Richtschnur praktischen Verhaltens erklärt hat.“ Als die beiden Wege, auf denen dies geschieht, werden „die Kundmachung jener Gedanken in der Form von Gesetzen“ bezeichnet und „die Form gerichtlicher Entscheidungen, welchen diese Gedanken zu Grunde liegen.“

Das Erste ist ohne weiteres verständlich, bezüglich des Zweiten erhebt sich dagegen ein Bedenken. Da die richterliche Entscheidung der Gesetzgebung gegenübergestellt wird als eine der Weisen, in der Gedanken, die noch nicht Recht sind, zu Recht werden, so muss man fragen, wo denn die Gewähr liege, dass in der Entscheidung des einzelnen Richters der in der Gemeinschaft herrschende Wille zum Ausdruck gelange? Die Annahme, dass dies stets der Fall sei, ist eine blose Fiction, und der Versuch, sie festzuhalten, scheitert an der Thatsache, dass richterliche Entscheidungen einander nicht selten widersprechen. Ist es dann trotzdem der in der Gemeinschaft

[1]) S. 258.

herrschende Wille, welcher sich das eine Mal den einen Gedanken und das andere Mal das Gegentheil desselben „zu eigen gemacht“ hat?

Wenn endlich noch als ein Drittes „Zwangsmaasregeln“ angegeben werden, „welche diese Gedanken und beziehungsweise jene gerichtlichen Entscheidungen irgend welchen Widerständen gegenüber zur Durchführung bringen“, so ist hiermit offenbar keine neue Weise der Kundmachung, sondern nur ein zu den beiden ersten hinzutretendes und sie verstärkendes Moment aufgezeigt. Doch soll hierauf kein Gewicht gelegt werden. Merkel's Ansicht ist deutlich: auch ein Satz, welcher Selbstverständliches ausspricht, wie die Strafwürdigkeit des Mordes oder die Pflicht der Zurückgabe geraubten Gutes, wird ein Rechtssatz erst, wenn er gesetzgeberisch festgelegt oder im Einzelfalle als richterlicher Entscheid zum Ausspruche gelangt ist.

Auch das Folgende (n. 2) gibt zu Bedenken Anlass. In ihrer Eigenschaft als Willensäusserungen sollen die Rechtsbestimmungen im Gegensatze stehen „u. a. zu den Lehrsätzen irgend welcher Naturrechts- oder Moralcompendien, zu religiösen Satzungen als solchen, zu Gebräuchen und Regeln des Verkehrs, um welche sich jener Wille nicht kümmert.“ Aber wenn hier der Wille nicht einfach mit Staatswille identificirt, und dadurch ein früher (§ 2, n. 3a) gemachter Vorbehalt wieder aufgehoben wird, so ist zu sagen, dass der in einer religiösen Gemeinschaft herrschende Wille sich religiöse Satzungen ausdrücklich „zu eigen“ zu machen pflegt, und somit nicht abzusehen ist, weshalb solche dadurch nicht zu Rechtssätzen werden sollten. Und ebensowenig genügt die Charakterisirung als Willensäusserung dazu, das Recht gegen Vereinsstatuten, Hofceremoniell und Aehnliches abzugrenzen.

Was im Folgenden über das dem Rechte wesentliche, imperative Element, über primäre und secundäre Gebote ausgeführt wird, kann grossentheils ausser Betracht bleiben. Auffallend ist darunter nur, was über Rechtssätze bemerkt wird, denen die Sanction fehlt. „Wesentlich“, heisst es § 5, n. 6, „ist den Geboten des Rechts, Aeusserungen des herrschenden Willens zu sein, und, was damit zusammenhängt, ein gewisses Maas bewegender Kraft zu besitzen, aber die Energie jenes Willens äussert sich nicht lediglich in den Formen jener Sanction und ihrer Verwirklichung, und Rechtsvorschriften können ein hohes Maas bewegender Kraft besitzen, auch wenn für den Fall ihrer Verletzung rechtliche Folgen nicht angeordnet sind. An die Stelle der letzteren können unter Umständen ungeregelte sociale

Gegenwirkungen, irgend welche Formen der Selbsthülfe treten, und die Vertheilung der Machtverhältnisse kann so geordnet sein, dass die Scheu vor jener Selbsthülfe die gleiche praktische Bedeutung besitzt wie sonst die Scheu vor der durch die secundären Rechtsgebote vorher bestimmten Unrechtsfolgen."

In Fällen solcher Art, soviel ist klar, hat die „bewegende Kraft" der Rechtsnorm ihren Ursprung nicht in dem in der Gemeinschaft herrschenden Willen. Die praktische Geltung derselben ist von seiner Einflussnahme unabhängig, höchstens kann von einer solchen insofern gesprochen werden, als der herrschende Wille unter bestimmten Umständen Selbsthülfe gestattet. Da nun aber diese Selbsthülfe nicht als eine regellose gedacht, sondern der Bestand einer Rechtsordnung vorausgesetzt ist, wird auf die früher erörterten Werthurtheile zu recurriren sein und zwar so, dass dabei eine bestimmte, dort schon hervorgehobene Auffassung derselben zu Grunde gelegt wird. Man wird zu sagen haben: gewisse Handlungen gelten einer menschlichen Gemeinschaft auf Grund des in allgemeiner Ueberzeugung begründeten Maasstabs für so unbedingt verwerflich und unzulässig, dass die Repression derselben, auch wenn sie auf dem Wege der Selbsthülfe geschieht, allgemeine Billigung findet. Und ebenso können sich andere Handlungen als so unbedingt werthvoll für die Gemeinschaft darstellen, dass von ihrer zwangsweisen Durchführung das Gleiche gilt. Damit wird dann freilich die Bedeutung des in der Gemeinschaft herrschenden Willens für das Recht sehr erheblich eingeschränkt. Von ihm hiess es ursprünglich [1]), dass er den Rechtssatzungen die praktische Geltung sichere. Davon ist bei den hier in Rede stehenden Fällen ausdrücklich abgesehen. Die praktische Geltung beruht auf der Selbsthülfe, welche ihrerseits ihre Stütze in den von der allgemeinen Ueberzeugung getragenen Werthurtheilen hat. Wesentliche, weil in allen Fällen vorauszusehende Function des Willens ist hiernach nur die in § 4 aufgeführte, dass er die der Ordnung menschlicher Verhältnisse zu Grunde liegenden Gedanken „sich zu eigen gemacht und sie für eine verbindliche Richtschnur praktischen Verhaltens erklärt hat."

Wohin diese Bestimmung zielt, ist klar. Sie hindert uns, anzuerkennen, dass es wirkliche Rechtssätze geben kann, welche nicht durch ausdrückliche Gesetzgebung festgelegt sind, und welche der Anwendung auf den Einzelfall vermittelst Richterspruchs vorangehen.

[1]) S. oben S. 256 f.

Aber warum sollen Sätze, die völlig wie Rechtssätze wirken, weil die vernünftige Ueberzeugung der in der Gemeinschaft Stehenden in ihnen die Norm für eine angemessene Ordnung menschlicher Verhältnisse erblickt, und die Selbsthülfe unter allgemeiner Billigung ihre Geltung sichert, nicht auch den Namen von Rechtssätzen tragen? Mir scheint, die Schranke, welche das Gebiet des positiven als des allein wirklichen Rechts von dem perhorrescirten Naturrecht trennen soll, hat durch den Inhalt des § 5 erheblich an Festigkeit verloren.

§ 7 trägt die Ueberschrift: „Recht und Macht.“ Dass die Wirksamkeit der Rechtsnormen vermittelt wird durch mechanische und geistige, insbesondere moralische Kräfte (n. 2), dass der mechanische Zwang „im allgemeinen“ unentbehrlich ist, und ebenso der auf Androhung beruhende psychologische Zwang (n. 3), dass aber trotzdem das Recht nicht aufhört, Recht zu sein, wenn ihm im concreten Einzelfall kein Zwang zur Seite steht, ist unbedenklich zuzugeben. Der Vf. fährt fort: „Ja, die völlige Beseitigung auch der Androhung ihrer (d. i. der mechanischen Machtmittel) Anwendung würde ihm (d. i. dem Rechte eines Volks) den Rechtscharakter nicht entziehen, solange seinen Geboten durch die Achtung vor dem in ihnen sich aussprechenden Willen und durch die Scheu vor den vom Rechte unabhängigen Folgen ihrer Verletzung eine durchgreifende Wirkung gesichert wäre. Aber der Gang der Geschichte hat uns einem solchen Zustand bisher nicht näher gerückt.“

Ich habe keine Veranlassung, das hier Gesagte seinem dogmatischen Inhalte nach zu bestreiten, bin vielmehr gleichfalls der Meinung, dass die Erzwingbarkeit des Rechts ihren Grund in dem nicht blos möglichen, sondern immer auf's neue durch die Thatsachen bestätigten wirklichen Vorhandensein widerstrebender Einzelwillen besitzt, und in einem idealen, jeden Gedanken an ein solches Widerstreben ausschliessenden Gemeinwesen vielleicht gar nicht als Merkmal des Rechts in's Bewusstsein treten würde. Hervorzuheben aber ist, dass der Wille hier wiederum in einer anderen Function erscheint. Er schreibt nicht etwa nur den Rechtssatz als Norm des praktischen Verhaltens vor, sondern er bewirkt nun auch seine praktische Geltung, aber nicht durch die von ihm ausgehende Sanctionirung und auch nicht durch die von ihm zugelassene Selbsthülfe, sondern er bewirkt sie vermittelst der ihm von den Gliedern der Gemeinschaft entgegengebrachten Achtung.

Achtung für's Gesetz ist bekanntlich bei Kant nur ein anderer Ausdruck für Pflichtgefühl. Möglich, dass eine Reminiscenz daran hier wirksam war, jedenfalls tritt im Folgenden der Gedanke der Pflicht und der moralischen Verbindlichkeit völlig unvermittelt und unter Beiseitesetzung der bisherigen vorsichtigen Zurückhaltung hervor.

Im Vergleiche mit der Macht, die den Rechtsnormen „aus dem Werthe zufliesst, welcher ihnen in der Gemeinschaft beigemessen wird", kommt dem Machtelement nur subsidiäre Bedeutung zu. „Denn das Recht ist ein Inbegriff ›geltender‹ Normen; in dem ›Gelten‹ aber liegt hier jene Anwartschaft auf eine freiwillige Befolgung." Blose physisch durchzusetzende Machtgebote sind keine Rechtsnormen. Sie sind werthlosen Papieren zu vergleichen, die man mit der Pistole in der Hand als Zwangsmittel aufnöthigt (n. 6). — Jetzt gewinnen also die früheren sehr allgemein gehaltenen Andeutungen über die Werthurtheile, von welchen die Rechtsnormen abhängen, die erforderliche nähere Bestimmung, und auch ihr Verhältniss zu den bei der Ausgestaltung der Rechtsordnung gleichfalls maasgebenden Interessen[1]) wird deutlich. Oder vielmehr, es wird jetzt ein zweifacher Werth unterschieden, der in den Rechtsnormen zum Ausdrucke gelangt und ihre Geltung bedingt, einerseits ein „Zweckmässigkeitswerth, d. h. ein Werth, der sich in ihrem den Betheiligten zum Bewusstsein gelangten Verhältnisse zu gemeinsamen Interessen begründet, andererseits ein ethischer, auf dem Verhältniss dieser Normen zu den ethischen Volksanschauungen, speciell zu den Anschauungen über das Gerechte sich gründender." Von ihnen ist der letztere der höhere und für die praktische Geltung des Rechts bedeutungsvollere. Ausdrücklich wird anerkannt, dass die verpflichtende Kraft der Normen, welche in jenem ethischen Werthe ihre Wurzel hat, „das wichtigste Machtelement des Rechts" bildet (n. 7).

Der Zusammenhang des Rechts mit der Moral ist damit ausdrücklich anerkannt, ein überaus erfreulicher Fortschritt gegenüber den Versuchen einer früheren Zeit, die beiden Gebiete in schroffer Entgegensetzung auseinanderzureissen! Aber weshalb wurde diese wichtige und aufklärende Wahrheit nicht sogleich an die Spitze gestellt? Warum nicht, statt von solch' leeren Abstractionen, wie Machtsphären, Grenzbestimmungen, Werthurtheilen usw., vielmehr sogleich von der fundamentalen Thatsache ausgehen,

[1]) Oben S. 254 f.

dass wir an die menschlichen Handlungen, eigene und fremde, einen Maasstab anlegen, der dieselben auf ihren sittlichen Werth oder Unwerth prüft, in deutlich erkennbarem Unterschiede von jedem anderen Werthe, der ihnen in irgend welcher Beziehung zukommen mag? Warum nicht in Verbindung damit sogleich daran erinnern, was ja im weiteren Verlaufe doch zugestanden werden musste, dass es in vielen Fällen eben dieser anerkannte sittliche Werth oder Unwerth einer gebotenen oder verbotenen Handlung ist, woraus die „bewegende Kraft" der befehlenden oder verbietenden Rechtsnorm herstammt? Jene Ausführungen über Satzungen, denen die Sanction fehlt, oder deren praktische Geltung auf der Selbsthülfe beruht, würden damit erheblich an Verständlichkeit gewonnen haben. Alsdann hätte es geheissen: Es gibt Rechtssätze, bei denen das, was sie gebieten, vom sittlichen Gesichtspunkte aus so unmittelbar einleuchtet, dass da, wo keine organisirte Gewalt für ihre Durchführung eintritt, die ihre Geltung sichernde Selbsthülfe von demselben sittlichen Gesichtspunkte aus, allgemeine Billigung findet.

Eine philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft musste sodann vor allem untersuchen, ob es die Gesammtheit menschlicher Handlungen ist, welche wie der sittlichen, so auch der rechtlichen Normirung unterliegt, oder ob die letztere nur einen bestimmt charakterisirten Ausschnitt in Anspruch nimmt, indem sie das Uebrige der Moral im engeren Sinne überlässt.

## VIII.

Was Merkel verhinderte, gleich zu Anfang diesen Weg einzuschlagen, ist leicht erkennbar. Die neue Rechtsphilosophie darf ja nur mit der Erfahrung und mit Abstractionen aus der Erfahrung operiren. Aufgebaut auf ein möglichst vollständiges, durch die Rechtsvergleichung zusammengetragenes Material soll sie die bunte Vielheit concreter Rechtsgestaltungen unter allgemeine Begriffe ordnen und zusammenfassen und zuletzt einen obersten, allumfassenden Begriff des Rechts überhaupt gewinnen.[1]) In diesem Rahmen bewegen sich die allgemeinen Bestimmungen, mittelst deren die ersten Paragraphen des Rechts habhaft zu werden versuchten. Aber es ergab sich, dass man auf diesem Wege gar nicht an's Ziel gelangen könne. Solange man nur ganz allgemein von Werthurtheilen sprach, blieb allerdings der positivistische Standpunkt gewahrt, der nur nach Zeit und Ort

[1]) Vgl. oben Abschn. I, S. 119 ff.

wechselnde Vorstellungen über das als werthvoll zu Erachtende kennt, aber kein absolut Werthvolles, welches für Alle gültige und allgemein verbindliche Forderungen begründet. Aber die specifische Eigenart des Rechts liess sich damit nicht begreiflich machen: die Erzwingbarkeit auf der einen, die „Anwartschaft auf eine freiwillige Befolgung" auf der anderen Seite. Liess man dagegen jenen Standpunkt einen Augenblick ausser Acht, so war das Gesuchte leicht gefunden, weil es dem gemeinen Bewusstsein unmittelbar nahe liegt. Die Rechtsnorm ist nicht von einem ästhetischen oder conventionellen Werthurtheile begleitet, sondern sie spricht eine moralische Verpflichtung aus und besitzt darin ihr wichtigstes Machtelement.

Aber nicht das einzige. Vielmehr ist eben dies der am meisten in die Augen springende Unterschied zwischen den rechtlichen Normen und denen, die wir moralische im engeren Sinne oder rein moralische zu nennen pflegen, dass bei den ersteren noch ein weiteres hinzukommt, ein Plus gegenüber den letzteren, welches in der Erzwingbarkeit seinen deutlichsten Ausdruck findet, ohne doch in ihr allein aufzugehen. Auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht, liesse sich der Unterschied dahin bestimmen, dass die Rechtsnorm zugleich eine Forderung ist, welche die Gemeinschaft an den Einzelnen stellt, deren Erfüllung sie mit Zwang durchsetzen, deren Nichtbeachtung sie mit Strafe ahnden kann. Die Forderung ihrerseits kann entweder auf eine positive Leistung oder auf eine Unterlassung gehen, je nachdem die Rechtsnorm ein Gebot oder ein Verbot ausspricht.

Sieht man aber noch näher zu, so handelt es sich keineswegs immer darum, dass eine schon ohnehin vorhandene und anerkannte moralische Verpflichtung eine Verstärkung dadurch gewinnt, dass die Gemeinschaft in der einen oder anderen Weise für dieselbe eintritt und ihre Geltung sichert. Das ist nur der eine Fall; er liegt vor, wo das Recht befiehlt, vertragsmässig eingegangene Verbindlichkeiten zu erfüllen, fremdes Eigenthum zu schonen usw. Aber wenn z. B. das Recht im deutschen Reiche vorschreibt, dass jeder Bürger mit dem Eintritt in ein bestimmtes Lebensalter sich der Militairbehörde stelle, dass der Arbeitgeber seine Arbeiter gegen Krankheit, Unfall und Invalidität versichere, dass eine Ehe, um bürgerlich gültig zu sein, vor dem Standesamt geschlossen werden müsse, so liegt der Fall hier offenbar anders. Die Verpflichtung, die vorher nicht da

war, ist durch die Gemeinschaft selbst erst begründet worden. Wie kommt es nun, dass die Gemeinschaft nicht nur zwingen, sondern auch verpflichten kann? Und wie weit reicht ihre Macht in dieser Richtung? Dass sie nicht unbeschränkt ist, sodass die Gemeinschaft alles und jedes mit verpflichtender Kraft vorschreiben könnte, hat sich schon früher herausgestellt Nunmehr aber hat sich das Problem complicirt durch die Einsicht, dass das von der Gemeinschaft oder von dem in ihr herrschenden Willen erlassene Rechtsgesetz bald mit verpflichtender Kraft vorschreibt, was das Moralgebot im engeren Sinne freilässt, bald sich zu eigen macht und auch seinerseits fordert, was bereits das Moralgebot als Pflicht hinstellt, bald endlich diesem letzteren allein die Durchsetzung seiner Vorschrift überlässt.

Fragen der bezeichneten Art drängen sich unvermeidlich auf, sobald der Zusammenhang des Rechts mit der Moral anerkannt ist und die Unmöglichkeit, die bewegende Kraft des ersteren ohne Zuhülfenahme des ethischen Sollens zu erklären. Was Merkel zu ihrer Beantwortung beibringt, genügt in keiner Weise.

In § 8 wird die verpflichtende Kraft der Rechtsnormen definirt als „diejenige Eigenschaft derselben, welche ihnen eine Unterstützung seitens des Pflichtgefühls derer sichert, an welche sie sich wenden, oder, anders ausgedrückt" als „das Bündniss mit den im Volke lebenden moralischen Kräften, kraft dessen von den letzteren eine Nöthigung zur Erfüllung der Rechtsgebote ausgeht." — Die Absicht dieser Erklärung ist verständlich. Sie soll so rasch als möglich wieder in die empiristische Betrachtungsweise einlenken und den Ausblick versperren, den die Anerkennung des ethischen Sollens auf einen weit davon abliegenden Standpunkt eröffnet hat. Der völlig unklare und verwaschene Ausdruck von einem „Bündniss mit den im Volke lebenden moralischen Kräften" scheint dazu vorzüglich geeignet. Er erweckt für einen Augenblick die Vorstellung, als sei das, worin soeben das wichtigste Machtelement des Rechts erkannt wurde, doch nur ein Gegenstand geschichtlicher Erforschung gleichwie die Rasseneigenthümlichkeit eines Volkes oder die Form und Stufe seines wirthschaftlichen Lebens. Das tritt im Folgenden noch deutlicher hervor. Merkel kommt hier auf die Frage, welche Stammler in der früher besprochenen Abhandlung an zweiter Stelle der ausschliesslich geschichtlichen Betrachtungsweise entgegenhält: wie kann aus Unrecht Recht hervorgehen? Möglich, dass seine Aufstellungen als eine Beantwortung derselben gelten sollen.

Eine gewaltsam octroyirte Ordnung, so wird ausgeführt (n. 2), ist erst von dem Momente an Rechtsordnung, „wo das Uebergewicht der moralischen Kräfte im Volke sich auf ihre Seite neigt, und ihr eine freiwillige Beachtung als einer maasgebenden Richtschnur des Handelns sichert.“ Es kann sonach auch aus Unrecht und Gewalt Recht hervorgehen. „Es geschieht dies, indem unter dem Einflusse der Gewohnheit und anderer vermittelnder Factoren die Kräfte des Volksgewissens in ein begünstigendes Verhältniss zu den durch jene geschaffenen Thatsachen treten.“ Ebenso kann aber auch aus Recht Unrecht werden, wenn seine Entwickelung den Entwickelungen der ethischen Anschauungen bei einem Volke nicht folgt (n. 3).

Nun wird Niemand im Ernste behaupten wollen, dass mit Auslassungen, wie den obigen, die angerührte tief greifende Frage wirklich beantwortet wäre. Der Vorwurf mangelnder Präcision, der so gerne von juristischer Seite gegen die Philosophen erhoben wird, ist hier Merkel in ganzer Stärke zurückzugeben.

Der Grossgrundbesitz in Mecklenburg, Pommern, Schlesien und anderswo ist bekanntlich zu einem guten Theile aus dem sogenannten Bauernlegen entstanden, das im 17. u. 18. Jahrhundert vielfach im Schwange war. Dass die dort herrschenden Eigenthumsverhältnisse zum theil aus Unrecht hervorgegangen sind, steht sonach fest, ebenso aber wohl auch, dass sie jetzt zu Recht bestehen. Ist nun das Letztere darum der Fall, weil die Kräfte des Volksgewissens inzwischen in ein begünstigendes Verhältniss zu den durch das damalige Vorgehen geschaffenen Thatsachen getreten sind? Wer, der den rechtlichen Bestand bezweifeln wollte, würde sich mit einem so vagen Hinweise abfinden lassen? Was sind denn „Kräfte des Volksgewissens“, und was ist ein „begünstigendes Verhältniss“? Und wann ist ein derartiges Verhältniss als eingetreten zu erachten?

Mit solch' allgemeinen Redewendungen ist gar nichts gethan. Die Frage liegt überhaupt nicht so einfach, dass man durch eine runde Formel ein für allemal bestimmen könnte, wann und wie aus Unrecht Recht werde. Die Entscheidung hängt in den verschiedenen Fällen von sehr verschiedenen Umständen ab, und es macht dabei einen wesentlichen Unterschied, ob es sich um privatrechtliche Verhältnisse oder um solche von öffentlich-rechtlichem Charakter handelt. Das zu Ende gehende Jahrhundert hat zahlreiche Revolutionen, Staatsstreiche und Vertreibungen legitimer Fürsten gesehen. Dass vielerorts aus dem geschehenen Unrecht Recht hervorgegangen ist,

wird kaum jemand bestreiten wollen. Wo dies aber der Fall ist, da geschah dies nicht darum, weil „das Uebergewicht der moralischen Kräfte im Volke“ sich auf die Seite der neuen Ordnung der Dinge geneigt hat, sondern es sind sehr bestimmte Erwägungen, welche selbst den, der im Herzen den alten Einrichtungen anhinge, veranlassen müssten, die neuen als zu Recht bestehend anzuerkennen. Unter ihnen nimmt vielleicht die erste Stelle die Erwägung ein, dass der Staatszweck und das gesicherte staatliche Leben dem Anspruche einer Dynastie auf die Ausübung der obersten Gewalt in einem bestimmten Staatswesen vorgehen muss. Das führt dann mit Nothwendigkeit in eine Untersuchung des Staats und seiner Stellung zur sittlichen Ordnung hinein, welche selbstverständlich durch die kurzen Bemerkungen in § 2 nicht erschöpft wird, aber auch nicht durch das, was demnächst in dem vierten Abschnitte der Merkel'schen Einleitung geboten wird.

Der wichtigste Punkt ist zuvor schon angedeutet worden. Wie kommt es, dass die Gemeinschaft oder der in ihr herrschende Wille oder, noch concreter ausgedrückt, dass die staatliche Auctorität Normen mit verpflichtender Kraft, mit jener Anwartschaft auf freiwillige Befolgung, erlassen kann auch dann, wenn die verbotene Handlung an und für sich keine verwerfliche, und ebenso die gebotene keine vom Sittengesetz unabweislich geforderte ist? Worauf beruht die Macht der Obrigkeit, die Freiheit der Bürger derart einzuschränken, dass ihrem Gebote auf seiten der letzteren eine moralische Verpflichtung entspricht, auch in Fällen und in Bezug auf Handlungen, wo und gegenüber welchen eine solche Verpflichtung, sei es des Thuns oder des Unterlassens, zuvor nicht bestand?

Dass die eigenen Ausführungen Merkel's dahin drängen müssen, diese Frage zu stellen, hat sich wiederholt gezeigt. Wird sie aber gestellt, so droht eine andere, bisher noch nicht beanstandete Bestimmung zweifelhaft zu werden, die Bestimmung, wonach als letzte Voraussetzung der Rechtsbildung ein Herrschaftsverhältniss anzusehen wäre, welches eben darum nicht rechtlicher, sondern nur thatsächlicher Art sein könnte.[1]) Das Gewicht dieser Behauptung erschien abgeschwächt dadurch, dass der herrschende Wille gehalten sein sollte, sich mit den in der Gemeinschaft lebendigen Werthurtheilen in Einklang zu setzen, oder auch seinen Vorschriften erst durch die Uebereinstimmung mit diesen der volle rechtliche Charakter zu theil werden sollte. Dass damit dem von den Vertretern der ausschliess-

[1]) Vgl. oben S. 256.

lichen Positivität des Rechts bekämpften Dualismus der Zugang wiederum eröffnet ist, und die Möglichkeit besteht, von einem in praktischer Geltung befindlichen und trotzdem nicht wirklichen und einem nicht geltenden idealen Recht zu reden, welches Anspruch hätte, an Stelle des ersteren zu treten, soll hier nur im Vorbeigehen nochmals hervorgehoben werden.[1]) Mit allem Nachdrucke ist dagegen jetzt auf das andere hinzuweisen, dass jene wie immer sich vollziehende Auseinandersetzung des Herrscherwillens mit den Werthurtheilen nur den einen Theil der Fälle treffen kann, nicht aber den anderen, hier in's Auge gefassten, wo die von ihm erlassenen Vorschriften ihrem Inhalte nach zu jenen Werthurtheilen gar keine Beziehung haben, aber trotzdem mit der Anwartschaft auf freiwillige Befolgung auftreten.

Merkel rührt an das Problem, wo er die Achtung vor dem in der Gemeinschaft herrschenden Willen unter den Factoren aufführt, welche einer Rechtsnorm ihre Geltung sichern. Aber er unterlässt es, diesen Factor in seiner Eigenart zu bestimmen und von dem anderen zu unterscheiden, der in dem von der rechtsetzenden That des Willens unabhängigen sittlichen Werth oder Unwerth der gebotenen oder verbotenen Handlung begründet ist. Dort unterwerfe ich mich der rechtlichen Norm, weil sie Gesetz ist, hier noch ausserdem und schon vorher, weil sie ihrem Inhalte nach sittlich verpflichtet. Dort ist vorausgesetzt, dass die staatliche Auctorität befugt ist, meine Freiheit auch da einzuschränken, wo der gebotenen oder verbotenen Handlung an sich ein sittlicher Werth oder Unwerth nicht innewohnt. Hier ist der staatlichen Auctorität die Befugniss zuerkannt, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln für die praktische Geltung sittlich verpflichtender Normen einzutreten.

Sonach genügt es nicht, den Zusammenhang des Rechts mit der Moral nur nachträglich und gleichsam widerwillig an einem einzelnen Punkte zuzugeben. Der anerkannte Zusammenhang reicht weiter. Nicht das ist das Entscheidende, dass die einzelne Norm ihrem Inhalte nach mit sittlichen Werthurtheilen in Verbindung steht und daraus das wichtigste Element ihrer Macht gewinnt, sondern seinem ganzen Umfange nach ist das Recht in seiner specifischen Eigenart nur auf dem Grunde der sittlichen Ordnung verständlich. (Schluss folgt.)

[1]) Vgl. oben S. 262. S. 258.

# Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständniss des Griechischen.

Von Prof. Dr. L. Schütz in Trier.

Hat der hl. Thomas Griechisch verstanden? Indem man so fragt, will man nicht wissen, ob der Aquinate der griechischen Sprache mächtig, ihm also das Griechisch-Reden geläufig gewesen sei, man will auch nicht blos dies erfahren, ob er die griechischen Buchstaben gekannt und griechische Wörter lesen gekonnt habe; wenn aber doch, so würde man im ersteren Falle zu viel, im letzteren zu wenig wissen wollen. Die gestellte Frage zielt vielmehr darauf ab, zu ermitteln, ob der hl. Thomas imstande gewesen sei, den Inhalt griechischer Texte mit grösserer oder geringerer Leichtigkeit selbständig herauszufinden. In diesem Sinne nun sie verstanden, hat man die Frage schon oft aufgeworfen und dann bald mit ja bald mit nein beantwortet [1]), so dass es ganz so scheint, als ob sie ihrer endgültigen Erledigung noch immer entgegen harre. Doch auf welchem Wege wäre sie denn endlich zur definitiven Entscheidung zu bringen? Auf directem Wege ist das nicht möglich, weil aus der Lebensgeschichte des hl. Thomas die Nachrichten fehlen, welche entweder ausdrücklich besagen, dass er die griechische Sprache, sei es in seiner Jugend, sei es in reiferem Alter, erlernt, oder aber dies, dass er das Erlernen der griechischen Sprache aus dem einen oder anderen Grunde unterlassen habe, und das Fehlen solcher Nachrichten doch weder nach der einen, noch nach der anderen Richtung hin einen sicheren und beweiskräftigen Schluss gestattet. So bleibt also nichts anderes übrig, als zu versuchen, ob man auf indirectem Wege zur endgültigen Ent-

[1]) Vgl. J. Fr. B. De Rubeis, De gestis et scriptis ac doctrina s. Thomae Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae. Dissert. 30. 3.; N. Thoemes, Commentatio literaria et critica de s. Thomae Aquinatis operibus. Berolini. 1874. p. 26, n. 14.; Ch. Jourdain, La philosophie de s. Thomas. Paris. 1858. tom. 1, p. 82.

scheidung der aufgeworfenen Frage gelange, und dieser Weg geht durch die verschiedenen Schriften und Werke des hl. Thomas zu denjenigen Stellen hin, welche auf seine Kenntniss oder Unkenntniss des Griechischen einen unanfechtbaren Rückschluss zulassen. Und thatsächlich führt der indirecte Weg zum gewünschten Ziele. Indem man denselben einschlägt und einhält, stösst man freilich auch auf solche Stellen, welche von manchem verwerthet worden und noch verwerthet werden könnten, um sich über die anfangs vorgelegte Frage im bejahenden oder im verneinenden Sinne ein mehr oder minder abschliessendes Urtheil zu bilden, die aber, wie eine genauere Untersuchung zeigt, als Ausgangspunkte eines mit Sicherheit und Gewissheit vorwärts schreitenden Beweisverfahrens sich absolut nicht gebrauchen lassen. Sach- und zweckentsprechend dürfte es sein, diese Stellen zunächst kennen zu lernen, um danach erst diejenigen Stellen einzeln anzuführen, welche eine feste Handhabe zu einem Schlusse von apodiktischer Gewissheit darbieten.

## I.

Die Stellen aus den Schriften und Werken des hl. Thomas, welche mit Unrecht herangezogen worden oder herangezogen werden könnten, um auf Grund derselben die in Rede stehende Frage zu entscheiden, theilen sich in zwei Klassen, von denen die eine diejenigen Stellen umfasst, welche bei oberflächlicher Betrachtung für Kenntniss, und die andere diejenigen, welche in gleicher Weise angeschaut für Unkenntniss des Griechischen auf Seiten des Aquinaten sprechen.

1. Zur ersten Klasse von Stellen, um mit ihr zu beginnen, gehören folgende. Erstens sind es alle diejenigen Stellen, in welchen der hl. Thomas die darin angeführten griechischen Wörter, die damalige Lesart sowie die lateinische Schreibweise derselben ihm zu gute gehalten, richtig übersetzt. Zu ihnen gehören auch diejenigen Stellen, in welchen er die beiden Bedeutungen des Wortes *ethos,* je nachdem die erste Silbe desselben lang oder kurz ausgesprochen wird, richtig angibt, indem er z. B. sagt: „hae quidem significationes (consuetudo et inclinatio quaedam naturalis) in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem. In Graeco autem distinguuntur; nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque primam habet longam et scribitur per η Graecam litteram, quandoque habet primam correptam et scribitur per ε“ (S. th. 1. 2. q. 58. a. 1. *c.*; vgl. in 3. sent. d. 23. q. 1. a. 4 qc. 2. *c.*; in 2. eth. 1. a.) Alle diese Stellen beweisen in der That

nicht, dass der hl. Thomas Griechisch verstand. Freilich, wenn er es verstand, so erklären sich seine richtigen Uebersetzungen griechischer Wörter sehr leicht; er konnte ja dann, wenn er es wollte, nicht anders als richtig übersetzen. Aber die vielen richtigen Uebersetzungen griechischer Wörter, welche der Aquinate in seinen Schriften anführt, konnte er auch in dem Falle liefern, dass er gar kein Griechisch verstand; er brauchte sich ja dann nur von Jemand, welcher der griechischen Sprache kundig war, die richtigen Uebersetzungen der griechischen Wörter, auf welche es ihm ankam, zu beschaffen und sie in seine Texte aufzunehmen.[1]) So führt er ja auch die richtige Bedeutung des persischen Wortes *gazae* an, indem er schreibt: „Gazae enim Persice divitiae Latine dicuntur" (in 1. sent. prol. div. text.) und gibt wiederholt (S. th. 1. p. q. 13. a. 9. *c.;* a. 11. *c.*; Cont. gent. l. 4. c. 7.) von dem sog. *Tetragrammaton*, d. i. von dem hebräischen Namen Gottes, die richtige Uebersetzung: *Qui est;* aber es käme doch Niemanden in den Sinn, aus diesen richtigen Uebersetzungen zu schliessen, dass der hl. Thomas Persisch und Hebräisch verstanden habe.

Zweitens rechnen zur ersten Klasse zwei Stellen aus dem ‚Opusculum contra errores Graecorum'. Davon lautet die erste:

„Multa, quae bene sonant in lingua graeca, in latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci. Dicitur enim apud Graecos recte et catholice, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres ***hypostases***, apud Latinos autem non recte sonat, si quis dicat, quod sunt tres ***substantiae***, licet hypostasis sit idem apud Graecos, quod substantia apud Latinos secundum proprietatem vocabuli; nam apud Latinos substantia usitatius pro essentia accipi solet, quam tam nos, quam Graeci, unam in divinis confitemur. Propter quod, sicut Graeci dicunt tres hypostases, nos dicimus tres personas. . . . . Nec est dubium, quin etiam simile sit in aliis multis. Unde ad officium boni translatoris pertinet, ut ea, quae sunt catholicae fidei, transferens servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae, in quam transfert" (prooem.)

Und die zweite Stelle lautet:

„Inveniuntur tamen inter praedictas auctoritates quaedam indecentes expositiones interpositae. Sicut quod *logos* exponit translator fere ubique sermonem mentalem, cum secundum usum scripturae Latinae convenientius exponeret verbum. Et ***hypostasim*** exponit essentialem personam, quam expositionem sequens aliquando cogitur inconveniens dicere, sicut ubi dicit Deus trinypostases

[1]) Daher sagt auch De Rubeis mit Bezug auf Verbesserungen lateinischer Wörter, welche die Uebersetzungen griechischer Wörter des neuen Testamentes darstellen sollen, also: „Innumera sunt huiusmodi exempla, quae Aquinatis industriam commendant, qui sibi partem hanc sacrae eruditionis aut propria diligentia aut aliorum ope comparavit." (L. c. Dissert. 30. 3. 4).

id est trinus essentialiter personalis, hoc enim est omnino erroneum, quod Deus sit essentialiter trinus; sufficeret autem pro hypostasi transferre simpliciter personam" (c. 32).

So konnte nämlich der hl. Thomas, was die erste Stelle betrifft, schreiben, wenn er das in ihr aufgestellte Princip einer guten Uebersetzung beim Uebersetzen aus dem Griechischen in's Lateinische selbst zur Anwendung gebracht hätte, genau so aber auch dann, wenn er die Uebersetzung aus dem Griechischen in's Lateinische, die ein anderer nach eben diesem Princip schon angefertigt hatte, benützt haben würde, ohne selbst die griechische Sprache zu verstehen. Und die besseren Uebersetzungen griechischer Wörter, welche er in der zweiten Stelle vorschlägt, konnte er vorschlagen, „sive pro ea, qua polleret ipse graecae linguae peritia, sive a peritioribus aliis edoctus hoc protulerit iudicium", um mit De Rubeis[1]) zu reden. Ist das aber der Fall, so lässt sich auf Grund der beiden Stellen die Kenntniss des Griechischen dem hl. Thomas nicht mit Sicherheit vindiciren.

Die dritte Stelle, welche zur ersten Klasse gehört, ist diese: „ex ignorantia linguae Graecae provenit, quod communiter apud multos aevum ab aeternitate distingueretur, acsi distingueretur *anthropos* ab homine; quod enim in Graeco dicitur aevum, in Latino aeternitas" (Quodl. 5. q. 4. a. 7. *c.*). Denn ob der hl. Thomas aus sich selbst auf die besagte *ignorantia linguae graecae* bei vielen aufmerksam geworden, oder ob er von anderen auf sie hingewiesen worden sei, lässt sich aus diesen Worten nicht ermitteln; jedes der beiden ist möglich. Aber dann kann man aus diesen Worten auch nicht mit Bestimmtheit auf eine Kenntniss des Griechischen beim hl. Thomas schliessen.

Die vierte hierher gehörige Stelle lautet: „Et hoc manifestius in graeco idiomate apparet" (in 5. met. 19. d). Denn aus diesen Worten lässt sich nicht mit Bestimmtheit ersehen, ob der hl. Thomas es selbst gefunden, oder ob andere es ihm gesagt haben, dass der griechische Text der erklärten Stelle klarer und deutlicher sei, als die lateinische Uebersetzung derselben. Freilich hören sich die in Rede stehenden Worte im ersten Augenblicke so an, als ob der hl. Thomas die lateinische Uebersetzung mit dem griechischen Texte selbst verglichen und dabei gefunden habe, dass jene von diesem zu ihren Ungunsten abweiche. Wenn man aber bei näherem Zusehen gewahrt, dass der hl. Thomas die ihm vorliegende Uebersetzung an

[1]) L. c. Dissert. 30. 3. 3.

der Stelle, wo sie ihm nicht klar genug erscheint, in keiner Weise zu verbessern sucht, auch kein einziges Wort der Stelle als verbesserungsbedürftig näher bezeichnet, so ist doch wahrlich die Annahme gestattet, dass andere ihm die Uebersetzung der betreffenden Stelle als unklar bezeichnet haben.

Als fünfte und letzte Stelle endlich ist folgende anzuführen: „Huiusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris, quos patet eum scripsisse de substantiis separatis ex his, quae dicit in principio XII. Metaphysicae, quos etiam libros vidimus numero XIV (an Zahl vierzehn) licet nondum translatos in linguam nostram.“[1]) In der That hat Aristoteles vierzehn Abhandlungen geschrieben, welche seit Andronikus von Rhodus den gemeinsamen Titel *Metaphysica* tragen. Zwölf davon waren dem hl. Thomas auch in lateinischer Uebersetzung bekannt; es sind diejenigen, welche er commentirt hat. Demnach gilt es, genau genommen, falls in jener Stelle nach dem Worte ‚nondum‘ der Zusatz ‚omnes‘ nicht ausgefallen st, nur von den beiden letzten jener vierzehn Abhandlungen, wenn der Aquinate sagt: „quos vidimus, licet nondum translatos in linguam nostram.“ Aber wenn er sagt, er habe sie gesehen (vidimus), und nicht, er habe sie gelesen und zu Rathe gezogen, etwas Derartiges auch nicht einmal andeutet, so ist man ganz gewiss nicht berechtigt, aus dem Worte ‚vidimus‘ den Schluss zu ziehen, dass der hl. Thomas Griechisch verstanden habe. Denn ganz genau so, wie er sich ausgedrückt hat, konnte er auch reden, wenn er blos die griechischen Buchstaben gekannt hätte, ja sogar auch noch in dem Falle, dass ihm jemand vorher gesagt hätte, die vorgezeigten Schriften seien von Aristoteles und die Sprache, in der sie ihm vorlägen, sei die griechische Sprache.

2. Was sodann die zweite Klasse von Stellen betrifft, welche aus den Schriften und Werken des hl. Thomas zur Entscheidung der in Rede stehenden Frage mit Unrecht herangezogen worden oder werden könnten, diejenigen Stellen nämlich, welche den Schein erwecken, als ob der hl. Thomas das Griechische nicht verstanden habe, so gehören dazu folgende.

Zuerst sind alle diejenigen Stellen hier namhaft zu machen, an denen der Aquinate griechische Wörter des Aristoteles nach der Aussprache damaliger Zeit mit lateinischen Buchstaben anführte. Das konnte er freilich aus dem Grunde gethan haben,

[1]) Opusc. de unitate intellectus contra Averroistas.

weil er selbst kein Griechisch verstand, vielleicht nicht einmal die griechischen Buchstaben schreiben konnte. Es wäre aber ebenso denkbar, dass er es mit Rücksicht auf diejenigen gethan hätte, für welche er seine Commentare zu Aristoteles schrieb, weil von ihnen in damaliger Zeit vielleicht niemand oder nur wenige der griechischen Sprache kundig waren. Und ist diese doppelte Möglichkeit vorhanden, das Vorkommen jener Stellen zu erklären, so ist es ganz selbstverständlich, dass man daraus auf eine Unkenntniss des Griechischen bei dem hl. Thomas nicht mit Sicherheit schliessen darf.

Zweitens gehören hierher die Stellen, in welchen der hl. Thomas falsche Ableitungen richtiger griechischer Wörter lieferte. So heisst es z. B.: „nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo munditiam, et huic significationi competit nomen graecum; dicitur enim *ἅγιος* quasi sine terra", S. th 2. 2. q 81. a. 8. *c.*; „ex hoc, quod testificamur de bonitate alicuius, clarescit bonitas eius in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriae; nam gloria dicitur quasi *claria* (= *κλαρία*), unde . . dicit quaedam glossa Augustini, quod gloria est clara cum laude notitia", ib. q. 103. a. 1. ad 3.; „hoc vitium (parvificentiae) oppositum graece quidem dicitur . . . . *apyrocalia* (= *ἀπυροκαλία*) id est sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit, non propter bonum", ib. q. 135. a. 2. *c.*; „nam *Theos*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *theaste*" (*θεᾶσθαι*), „quod est considerare vel videre", Cont. gent. l. 1. c. 44. Wenn freilich der hl. Thomas kein Griechisch verstand, so ist es in der That leicht erklärlich, wie er auf die falschen Etymologien der angeführten griechischen Wörter verfiel. Aber diese falschen grammatischen Ableitungen waren ebenso gut möglich, wenn er das Griechische verstand, weil nämlich die etymologischen Studien überhaupt in damaliger Zeit auf einer sehr niedrigen Stufe standen. Daher kam es denn auch, dass der Aquinate, welcher der lateinischen Sprache doch ganz vollauf mächtig war, sogar für lateinische Wörter ganz falsche Ableitungen angab. So liest man bei ihm z B. folgende falsche Etymologien: „dicitur enim consilium quasi considium eo, quod multi considunt ad simul conferendum", S. th. 1. 2. q. 14. a. 3. *c.*; „honestas dicitur quasi honoris status", ib. 2. 2. q. 144. a. 1. *c.*; „humilis dicitur quasi humi acclivis idest inhaerens", ib. q. 161. a. 1. ad 1.; „ratio imaginis consistit in imitatione, unde et nomen sumitur, dicitur enim imago quasi imitago", in 1. sent. d. 28. q. 2. a. 1. *c.*; „passio gaudii cum dilatatione cordis perficitur, dicitur enim laetitia quasi latitia", in 4. sent.

d. 49. q. 3. a. 1. qc. 4. *c.*; „nomen enim dicitur quasi notamen", ib. d. 3. q. 1. a. 2. qc. 1. ad 9.; „numerus dicitur quasi nutus merus (*μέρος*) id est divisionis", in l. Boëth. de trin. l. 1. q. 2. a. 1. a.; vgl. in 2. sent. d. 26. q. 1. a. 6. obi. 1.; „oratio dicitur quasi oris ratio", in 4. sent. d. 15. q. 4. a. 1. qc. 1. *c.*; „haec (notitia) proprie dicitur sapientia quasi sapida scientia", S. th. 1. p. q. 43. a. 5. ad 1.; „verbum nihil aliud est, quam verum boans", de verit. q. 4. a. 1. obi. 8. Gleichwie es nun offenbar nicht blos materiell, sondern auch formell ein falscher Schluss wäre, aus den verunglückten Etymologien letzterer Art zu folgern, dass der hl. Thomas kein Latein verstanden habe, ebenso illegitim und falsch wäre der Schluss, wenn man aus den Etymologien von ersterer Art deduciren wollte, dass der Aquinate die griechische Sprache nicht verstanden habe.

3. Neben den seinen Schriften entnommenen Stellen, aus denen man kein Recht ableiten kann, auf eine Unkenntniss des Griechischen beim hl. Thomas mit Sicherheit zu schliessen, gibt es auch eine alle seine Commentare zu Aristoteles berührende Thatsache, welche zu einem solchen Schlusse ebensowenig berechtigt. Die Thatsache ist die, dass der Aquinate, weil die bis dahin gebrauchten Uebersetzungen aristotelischer Schriften an vielen Stellen dunkel und räthselhaft waren, eine neue Uebersetzung aller derjenigen veranlasste, die er commentiren wollte, und zwar eine direct aus dem griechischen Urtexte gemachte Uebersetzung, sie aber nicht selbst herstellte. Diese Thatsache lässt sich nämlich leicht und ungezwungen erklären, wenn man annimmt, dass der hl. Thomas das Griechische nicht verstand, und ebenso auch dann, wenn man die Annahme macht, dass er es wohl verstand. Nimmt man das erstere an, so war es ja selbstverständlich, dass der hl. Thomas die gewünschte Uebersetzung durch andere besorgen lassen musste; und bei der letzteren Annahme würde man sagen, der Aquinate habe die Uebersetzung der für ihn in Betracht kommenden Schriften des Aristoteles durch andere veranlasst, weil er ihnen die Anfertigung einer guten Uebersetzung vielleicht mehr zutraute, als sich selbst, oder weil er die Zeit, welche die gewünschte Uebersetzung nothwendigerweise in Anspruch nahm, vielleicht zu einem besseren Zwecke anwenden wollte, oder weil ihm sein Amt diese Zeit vielleicht überhaupt nicht gewährte. Wenn aber die angeführte Thatsache aus beiden Annahmen erklärlich ist, so darf man auf sie einen stringenten Beweis dafür, dass der hl. Thomas die griechische Sprache nicht verstanden habe, sicherlich nicht stützen wollen.

## II.

Indem man sich nun zu denjenigen Stellen aus den Schriften und Werken des hl. Thomas hinwendet, welche geeignet sind, die zu Anfang vorgelegte Frage zur Entscheidung zu bringen, erkennt man aus ihnen mit völliger Klarheit und Bestimmtheit, dass der hl. Thomas das Griechische nicht verstanden hat. Diese Stellen theilen sich ebenfalls in zwei Klassen, von denen die eine Stellen mit unrichtigen Uebersetzungen richtiger griechischer Wörter, und die andere Stellen mit Bildung falscher griechischer Wörter enthält.

1. Zur erstgenannten Klasse gehören folgende Stellen:

1. „possunt dici prophetae a *pro* (= πρό), quod est procul, et *phanos* (= φανός), quod est apparitio", S. th. 2. 2. q. 171. a. 1. *c.* Vgl. de verit. q. 12. a. 1. *c.*; in 3. de anim. 6. *c.* — 2. „Boëthius de suis conceptionibus librum nobis edidit, qui de Hebdomadibus dicitur, id est de Editionibus, quia in Graeco hebdomada idem est, quod edere, in libr. Boëthii de Hebdomadibus; excogitare quasdam hebdomadas, id est editiones seu conceptiones", ib. — 3. „dicitur lex *aposchediasmenos* ab *a*, quod est *sine*, et . . . . *schedos*, quod dicitur dictamen ex improviso editum", in 5. eth. 2. *c.* — 4. „dicitur autem in graeco *epiikes* quasi id, quod est conveniens vel decens, ab *epi*, quod est supra, et *ikos*, quod est oboediens, quia videlicet per epiikiam aliquis excellentiori modo oboedit, dum observat intentionem legislatoris, ubi dissonant verba legis", in 5. eth. 16. a.

Die in diesen Stellen vorkommenden griechischen Wörter, welche thatsächlich solche darstellen und dabei in's Lateinische offenbar falsch übersetzt sind, sind aber folgende: *pro, phanos, hebdomas, schedos* und *ikos*. Denn *pro* (πρό) heisst doch nicht *procul* d. i. in der Ferne, aus der Ferne, sondern vor, für, anstatt, gemäss; *phanos* (φανός) nicht *apparitio* d. i. Erscheinung, sondern erscheinend, leuchtend, hell; *hebdomas* (ἑβδομάς) nicht *editio* oder *conceptio* d. i. Ausgabe oder Gedanke, sondern Woche; *schedos* oder besser *schedios* (σχέδιος) nicht *dictamen ex improviso editum* d. i. unvorhergesehener oder unerwarteter Ausspruch, sondern unvorgesehen, unvorbereitet, unerwartet; *ikos* (εἰκός) nicht *oboediens* d. i. gehorchend, sondern gleichend (dem Wahren), wahrscheinlich, schicklich. Aber wenn der hl. Thomas die Bedeutung dieser einfachen griechischen Wörter nicht kannte und sie deshalb falsch übersetzte bezw. die falsche Uebersetzung derselben von anderen ohne Anstoss recipirte, dann hat er sicherlich kein Griechisch verstanden. Um dem Schlusse auszuweichen, könnte man freilich, was wenigstens die Wörter *editio* und *conceptio* betrifft, annehmen, dass dem hl. Thomas bezw. seinem Gewährsmanne nicht das Wort ἑβδομάς, sondern ein anderes griechisches Wort vorgelegen

habe, was ihn zu der besagten Uebersetzung führte. Und diese Annahme hat man in der That gemacht. So sagt z. B. De Rubeis: „Appositam habet in hunc locum animadversionem doctissimus Echardus: ‚Qui sancto Doctori persuasit, *de Hebdomadibus* idem esse ac *de Editionibus*, in suo codice ms. forsan legebat *Ecdomadibus*, vocabulum barbarum ac inauditum, quod ex graeca voce ἐκδίδωμι putavit originem ducere, unde ἔκδοσις *editio*, cum contra *de Hebdomadibus* (ἑβδομάσι) significet de septem dierum spatio seu *Septimanis*‘“ (L. c. Dissert. 8. 4. 2). Allein der gemachten Annahme kann man wohl nicht beipflichten. Der hl. Thomas hätte ja durch das latinisirte Wort *hebdomada*, das er unzweifelhaft kannte, doch unbedingt auf die Vermuthung gebracht werden müssen, dass im Titel und Texte der Schrift von Boëthius die Lesart *ecdomadibus* oder *ekdomadibus* am Ende einen Fehler enthalte und statt ihrer *hebdomadibus* zu lesen sei, hätte diese Vermuthung auch auf irgend eine Weise äussern müssen; dass er aber so etwas vermuthet habe, gibt er mit keinem einzigen Worte zu erkennen. Indessen wenn man die gedachte Annahme auch als begründet ansehen wollte, so bliebe der aus obiger Stelle gezogene Schluss, dass der hl. Thomas kein Griechisch verstanden habe, dennoch in seiner Richtigkeit bestehen. Denn diese Annahme aufstellen, heisst im Grunde nichts anderes, als zugeben, der hl. Thomas habe, indem er die Lesart *ecdomas* oder *ekdomas* ohne weiteres für richtig hielt, gar nicht gewusst, dass dies Wort ein *vocabulum barbarum ac inauditum* sei, dass es mit and. Worten dem Geiste des griechischen Idiom's zuwiderlaufe. Und ist dies der Fall, so hat er auch das Griechische überhaupt nicht verstanden, weil ja der Beweis für sein Verständniss desselben von keiner anderen Seite her erbracht ist. Daher versichert denn auch im Anschlusse an die zuvor aus den *Dissertationes* des Bern. De Rubeis angeführte Stelle ein gewisser Joh. Ambrosius Barbavara von dem hl. Thomas, „quod constet, eum graecarum litterarum peritiam nusquam iactare solitum.“

2. Zur zweiten Klasse von Stellen sodann, zu denen, welche Bildungen falscher griechischer Wörter enthalten, rechnen folgende:

1. „dicitur *prosopon* in graeco a *pros*, quod est *ante*, et *opos*, quod est *facies*, quia huiusmodi larvas ante facies ponebant“, in 1. sent. d. 23. q. 1. a. 1. *c.* — 2. „*chyrographum* dicitur a *chyros*, quod est *manus*, et *graphos*, quod est *scriptura*“, in 3. sent. d. 19. exp. text. — 3. „reprehensio, quae est medietas invidiae et *epicacocharchiae*; *charchos* enim dicitur gaudens, *chachos* malum, *epi* super, acsi dicatur gaudium de malo“, in 2. eth. 9. k.; „ille qui dicitur *epicacocharchos*, tantum deficit a tristando, ut etiam gaudeat de malis, qui in sua

malitia prosperantur", ib. — 4. (qui in datione deficiunt appellantur) „etiam *kimibiles*, quasi venditores *kimini*, a quodam superexcessu tenacitatis, quia scilicet nec minimum aliquod darent absque recompensatione", in 4. eth. 5. *c.*; „de eorum numero videtur esse *kimibilis*, id est *kimini* venditor, qui sic nominatur propter hoc, quod superabundat in hoc, quod nulli dare vult", ib. — 5. „alias vero dicitur lex *aposchediasmenos* ab *a*, quod est sine, et *poschedias*, quod est scientia, et *menos*, quod est perscrutatio, quasi lex posita sine perscrutatione scientiae", in 5. eth. 2. *c.*

Die Bildungen falscher griechischer Wörter, welche in diesen Stellen des hl. Thomas vorkommen, sind aber: *opos, graphos, epicacocharchiae, epicacocharchos, charchos, kimibiles* und *kimibilis, aposchediasmenos* oder *apostomasmenos* und *poschedias* oder *postochias* (oder? *postomas*), unterstellt freilich, dass der hl. Thomas auch selbst diese Wörter so, oder ungefähr so, wie sie da stehen, vor sich gehabt hat, was bei einigen *opos, graphos* und *charchos* wohl keinem Zweifel unterliegt und nach Ausweis der ältesten Handschriften [1]) auch bei den übrigen der Fall zu sein scheint. Statt *opos* sollte es nämlich *opsis* (ὄψις) lauten, denn nur dieses bedeutet *facies* d. i. Angesicht; statt *graphos* — *graphi* (γραφή), denn nur dieses heisst *scriptura* d. i Schrift; statt *epicacocharchia* und *epicacocharchus* — *epicherechachia* (ἐπιχαιρεκαχία) und *epicherechachos* (ἐπιχαιρέκακος), denn nur jenes heisst *gaudium de malo* d. i. Schadenfreude und nur dieses *gaudens de malo* d. i. schadenfroh; statt *charchos* — *cheron* (χαίρων), denn nur dieses bedeutet soviel, als *gaudens* d. i. sich freuend oder froh; statt *kimibilis* (wahrscheinlich die Uebersetzung von κίμβιξ, ικος = Knicker, Knauser, Geizhals) — *kyminopristis* (κυμινοπρίστης = Kümmelspalter d. i. ein schmutziger Geizhals, der nicht einmal die Kümmelkörner ganz auf den Tisch kommen lässt), denn nur dieses bedeutet *venditor kimini* oder *kymini* (von κύμινον = Kümmel) d. i. Kümmelverkäufer, und auch nur in dem Falle, dass man den zweiten Theil des Wortes κυμινοπρίστης fälschlich von πρίασθαι ableitet und dazu noch letzteres Wort nicht im Sinne von kaufen, was richtig wäre, sondern in dem Sinne von verkaufen versteht; statt *aposchediasmenos* [2]) — *apeschediasmenos* (ἀπεσχεδιασμένος, das *participium*

[1]) Gemeint sind die Vaticanischen Handschriften Nr. 773, 774 u. 776 (erstere aus dem 13., die zwei letzteren aus dem 14. Jahrhundert) und die Erfurter Handschriften der Königl. Bibliothek fol. 25, 363 u. 364 (die zwei ersten aus dem Ende des 13. oder dem Anfang des 14., die letzte aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh.). — [2]) Auch diese Lesart muss der hl. Thomas vor sich gehabt haben, sonst liesse sich gar nicht begreifen, weshalb er in seiner Erklärung des Wortes die Vermuthung aussprechen konnte: „vel *schedos*, quod dicitur dictamen ex im-

*perfecti* von *ἀποσχεδιάζω*), und dies heisst soviel, als aus dem Stegreif d. i. ohne Ueberlegung und Vorbereitung gethan oder gemacht, womit die von dem hl. Thomas gegebene Erklärung freilich sachlich übereinstimmt, obgleich die Ableitung des Wortes *aposchediasmenos* oder *apostomasmenos* von *a* = *sine, poschedias* oder *postochias* (oder? *postomas* von *ἐπιστήμη*) = *scientia* und *menos* oder *meneos* oder *nemos* = *perscrutatio* ganz falsch ist, und zudem das Wort *poschedias* oder *postochias* (oder? *postomas*) in der griechischen Sprache gar nicht vorkommt. Aus den Stellen der zweiten Klasse geht also wiederum, und zwar mit noch grösserer Klarheit und Gewissheit, als aus denen der ersten Klasse, hervor, dass der hl. Thomas kein Griechisch verstanden hat.

Aber wenn dies wahr ist, dann erscheint vor uns der hl. Thomas erst recht in der ganzen Grösse seines Geistes; denn nur ein congenialer Geist konnte imstande sein, die Lehren des Aristoteles, auch die schwerstverständlichen, zumal die Lehre über den *intellectus agens* des Menschen, aus den vielfach ungenauen, ja zuweilen corrumpirten Uebersetzungen seiner Schriften oftmals mehr herauszufühlen, als herauszulesen. Und man begreift es, wie schon Bern. De Rubeis mit den Worten eines gewissen Eusebius Renaudotius sagen konnte:

„Mirari satis non possumus divi Thomae Aquinatis, qui Aristotelem talium interpretationum (quas corruptissimas praefatus fuerat, sc. Renaudotius) subsidio unico legerat, acumen et industriam, cum saepe Aristotelem verius, saltem verisimilius, non modo, quam illi, quos sequebatur, Averroes et Arabes reliqui, sed quam Graeci nonnulli, interpretatus agnoscatur“ (Dissert. 23. 1. u. 30. 3. 1.)

---

proviso editum, inde *schediazo* (oder *schedazo*) id est ex improviso aliquid facio, unde potest dici lex *aposchediasmenos* id est quae caret debita providentia.“

# Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles.

Von Dr. E. Rolfes in Frauweiler (Rheinland).

(Schluss.)

## V.

Gehen wir nun weiter und fragen, ob denn keine positiven Aussprüche gegen die Präexistenz bei unserem Philosophen anzutreffen sind. Es existirt ein solcher in der ‚Metaphysik', freilich nur einer, aber ein entscheidender. Wir haben schon gesagt, dass die Metaphysik die eigentliche Stelle ist, wo die Frage von der Möglichkeit der Präexistenz eines formalen Princips vor dem Ding, dessen Form es ist, zur Entscheidung gebracht werden muss.

1. Im dritten Kapitel des zwölften Buches ist unser Philosoph mit der Lehre von der substantialen Form beschäftigt, und ebendort erfolgt auch die Lösung des Problems, dem unsere ganze Untersuchung gewidmet ist. Geben wir erst den Zusammenhang der entscheidenden Stelle an!

Am Ende des zweiten Kapitels hat er hervorgehoben, dass die Form zu den Principien und Ursachen gehört. Im Anfang des dritten Kapitels spricht er von dem Entstehen der Form. Sie hat kein Entstehen an und für sich, sondern sie wird mit den Dingen und zwar immer aus etwas Synonymem, d. h. aus einem Princip, das die Form schon in irgend einer Weise hat.[1]) Bis jetzt war also von der Form an sich die Rede, nunmehr kehrt sich die Erörterung zu dem Verhältniss, das sie zu dem Ganzen, dessen Form sie ist, einnimmt, und es wird untersucht, ob und wie sie auch ausser diesem Ganzen dasein könne. Hiermit bereitet sich die Entscheidung unserer Frage vor. Zunächst werden wir belehrt, dass einige Formen nicht ausser der zusammengesetzten Substanz sein können. „Bei einigen, heisst es[2]), ist „das Dies" (*τὸ τόδε τι*, die Form) nicht ausser der

[1]) Bis 1070 a 80. — [2]) L. c. lin. 13.

zusammengesetzten Substanz, z. B. die Form eines Hauses.“ Eine solche künstliche Form ist nämlich rein accidenteller Natur und kann so wenig für sich bestehen wie die sonstigen Accidentien. Sodann wird bemerkt, dass die Frage sich auf die natürlichen Formen beschränke, und es wird in dialektischer Weise ein Grund hervorgehoben, den man für die platonische Lehre, wonach die Formen oder Ideen, die εἴδη, unabhängig von den Dingen bestehen, anführen kann. „Kommen Formen für sich vor, so muss es bei den Naturdingen sein. Darum hat Plato sicher nicht übel gesagt, dass Ideen sind, so viele Naturdinge es gibt, wenn anders die εἴδη etwas anderes sind als Dinge wie Feuer, Fleisch und Kopf. Denn alle (diese) sind Stoff, und zwar der letzte von dem, was ganz besonders Substanz ist (die Einzelsubstanz).“[1]) Nun wird die Präexistenz der Formen, wie Plato sie wollte, in Abrede gestellt, eine Erklärung, die zwar inhaltlich auch die zu den Formen gehörende Denkseele trifft, die aber trotzdem noch nicht ganz entscheidend ist, weil man in Bezug auf die genannte, als für sich daseinsfähige Form, an eine Ausnahme denken könnte. „Die bewegenden Ursachen“, heisst es also weiter, „mögen immerhin als präexistirend gedacht werden können, die aber in Weise des Begriffes Ursache sind, müssen zugleich (mit dem Zusammengesetzten) sein. Denn wenn der Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit da, und die Gestalt der ehernen Kugel ist zu gleicher Zeit wie die eherne Kugel.“ Man sieht, dass hier die Beweisführung von den accidentalen Formen ausgeht. Sie sind nämlich leichter vorstellbar als die substantialen. In Bezug auf die Fähigkeit selbständigen Daseins verhält es sich mit beiden in der gleichen Weise.

2. Und jetzt folgt der entscheidende Text. Aristoteles hatte in seiner Antwort damit begonnen, die Frage von dem selbständigen Sein der Formen, die zur Erörterung stand, zu theilen. Er zerlegte sie in eine Frage der Präexistenz und der Postexistenz eines Daseins vor dem Zusammengesetzten und nach ihm. Das hatte er gethan, weil ihm schon der Unterschied vorschwebte, der diesbezüglich bei dem νοῦς obwaltet: eine Präexistenz nämlich gibt es bei ihm so wenig wie bei den anderen Formen, wohl aber eine Postexistenz, er überdauert den Tod des Leibes: „ob aber eines (τι, ergänze aus dem obigen αἴτιον, Princip oder Ursache) auch später bestehen bleibt, muss untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, aber

[1]) Ib. lin. 17.

der *Nus*, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich. Es ist also klar, dass wenigstens aus diesen Gründen (um die Entstehung der einzelnen Formen und ihrer Inhaber, der Individuen, zu erklären) durchaus keine Ideen angenommen zu werden brauchen; denn ein Mensch zeugt den anderen, der einzelne den einzelnen. Ebenso ist es aber auch bei den Künsten, denn die Heilkunst ist der Begriff der Gesundheit." [1])

Aristoteles erklärt hier auf das deutlichste und in ausgesprochenem Gegensatz zu Plato, dass es eine Präexistenz der Formen und also auch des *Nus* nicht gibt. Jede Form ist erst da, wenn das Ding da ist, dem sie angehört, und von dieser Regel gibt es keine Ausnahme. Eine Ausnahme ist in Bezug auf den *Nus* nur rücksichtlich des Hernach zu machen. Es kann also auch nicht gesagt werden, wie man wohl gethan hat, Aristoteles sage vom *Nus* nur, er habe nicht als Form präexistirt, nicht aber, er habe gar nicht präexistirt. Form werde er freilich erst in Verbindung mit dem Leibe. Denn abgesehen von anderem und abgesehen davon, dass dann kein Unterschied wäre zwischen den wirkenden (bewegenden) und den Formalursachen, da auch jene nur dann als solche existiren, wenn sie wirken — es wäre dann auch kein Unterschied in Bezug auf die Postexistenz und die Präexistenz des *Nus*. Denn auch nach dem Tode existirt er nach Aristoteles nie mehr als Form. Ein Unterschied wird aber hier evident statuirt.

3. Es dürfte zur Bestätigung der hier vertretenen Erklärung und nebenher zur weiteren Beleuchtung der Tragweite des vorliegenden Textes nicht unangebracht sein, einige Sätze aus dem Commentar von Thomas v. Aquin zu dieser Stelle wiederzugeben.

„Die Ansicht des Aristoteles von der intellectiven Seele", so sagt er, „bestimmt sich dahin, dass sie nicht vor dem Leibe da war, wie Plato behauptete, aber auch nicht zugleich mit dem Körper zu Grunde geht, wie die alten Naturphilosophen behaupteten, die zwischen Verstand und Sinn nicht zu unterscheiden wussten. Denn er nimmt die intellective Seele von der Entstehung der anderen Formen nicht in Bezug darauf aus, dass die Formen vor den zusammengesetzten Substanzen nicht präexistiren, sondern nur in Bezug darauf, dass sie die zusammengesetzten Substanzen nicht überdauern. Hieraus erhellet auch die Unmöglichkeit der falschen Deutung, die einige versuchen, indem sie behaupten, nur der *intellectus possibilis*, oder einzig der *intellectus agens* sei incorruptibel. Denn einmal behaupten sie, der nach ihnen incorruptible Intellect, sei es nun der *intellectus possibilis* oder der *intellectus agens*, sei eine (von der Materie) getrennte Substanz, und so wäre er keine Form. Sodann müsste er

[1]) Schluss d. Kap.

auch, wenn er Form ist, wie er nach dem Untergang des Leibes fortdauert, ebenso auch vor dem Leibe da sein. Und so gäbe es hier keinen Unterschied der Meinung bei denen, die den *intellectus separatus* zur Form des Menschen, und denen, welche die getrennten Ideen zu den Formen der sinnlichen Dinge machen, welches Letztere doch Aristoteles hier als unstatthaft erweisen will." [1])

## VI.

So weit waren wir mit vorliegender Arbeit gekommen, als es uns vergönnt wurde, von einer Schrift Zeller's Einsicht zu nehmen, die eigens zur Vertheidigung der Präexistens des *Nus* verfasst ist. Bis hieher stand uns nur seine „Philosophie der Griechen" zur Verfügung, jener Schrift aber konnten wir in unserer Entlegenheit nicht habhaft werden. Wir hatten aus ihr nur einige Citate vor uns, die sich in Brentano's „Offener Brief an Prof. Zeller", Leipzig 1883, finden. Es handelt sich um die 1882 in den Sitzungsberichten der Königl. preuss. Akad. d. Wissensch. S. 1033 ff. erschienene Abhandlung über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes.[2]) Wir wollen also an diesem Punkte in Berücksichtigung dieser Abhandlung die bisherige Untersuchung durch eine kleine Nachlese ergänzen.

1. Aus dem Text *gen. anim.* II,3. 736 b 15: „nothwendig müssen alle Seelen entweder hinein kommen, ohne vorher zu existiren usw." sucht Zeller die Präexistenz als nothwendig gedachte Voraussetzung in folgender Art zu erweisen:

„Bei dieser Erklärung [Brentano's, dass der *Nus* zwar von aussen kommt, aber nicht präexistirt] wäre die Bemerkung, dass die niederen Seelentheile wegen ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht präexistiren können, nicht blos zwecklos, sondern geradezu irreführend, denn der *Nus*, der in keiner Verbindung mit dem Leibe steht, soll ja nach Brentano gleichfalls nicht präexistiren; statt des *οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν*, hätte Aristoteles, wenn er seine Meinung nicht ausdrücklich verbergen wollte, sagen müssen, *οὐδεμίαν οἷόν τε προϋπάρχειν*; er hätte

[1]) Buch 12, Lect. 2. — [2]) Veranlasst war diese Schrift des Berl. Professors durch eine Abhandlung Brentano's: „Ueber d. Creatianismus des Aristoteles", erschienen in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse der kais. Akad. d. Wissensch. zu Wien. Jahrg. 1882, 101. Bd. S. 95 ff. und besonders abgedruckt in Com. bei Carl Gerold's Sohn, Wien 1882, worin Brentano sich gegen die Beurtheilung vertheidigt, die seine Psychologie d. Ar. und namentlich seine Lehre von der Entstehung des *Nus* in Zeller's Phil. d. Griech. gefunden hat. Brentano hat in seinem offenen Brief an Zeller eine akademische Abhandlung als Erwiderung auf die akademische Schrift Zeller's angekündigt, die aber, soviel unsere Erkundigungen ergeben haben, nicht erschienen ist.

es ferner irgendwie begründen müssen, dass auch der *Nus*, der keine Beziehung zum Leibe hat, trotzdem nicht präexistire; er hätte aber auch seiner ganzen Auseinandersetzung nicht den Gegensatz des μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι und des προϋπαρχούσας ἐγγίνεσθαι, sondern den der Entstehung durch Zeugung und des θύραθεν εἰσιέναι zu Grunde legen müssen, denn nur dieser hätte für dieselbe eine reale Bedeutung; jedenfalls aber hätte er, wenn er von jener Eintheilung ausging, dann innerhalb ihres ersten Gliedes (des μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι) unter den nichtpräexistirenden Seelentheilen den Unterschied zwischen denen, welche durch Zeugung entstehen, und denen, die von aussen hereinkommen, hervorheben müssen. Wenn er in Wirklichkeit von diesem allem das Gegentheil thut, so ist dies ein entscheidender Beweis dafür, dass die Annahme, der *Nus* könne von aussen kommen, ohne zu präexistiren, ihm fremd war."[1])

Hierauf ist zu sagen, dass dieses Raisonnement durchaus richtig wäre, wenn die Absicht unseres Philosophen dahin ginge, dogmatisch die ganze Wahrheit auszusprechen. War seine Intention aber die, die Wahrheit zu erforschen, indem er sie zuerst dialektisch als ungewiss behandelte, dann die in Betracht kommenden Möglichkeiten erwog und die Irrthümer der Früheren berücksichtigte, endlich sie wissenschaftlich, d. h. aus ihren Gründen und mit Methode, d. h. mit Innehaltung der Schranken jeder einzelnen Disciplin, feststellte, dann möchte die ganze vorgebrachte Reflexion sich in allen Punkten als haltlos erweisen. Denn: 1° ist dann die Versicherung wegen der Nichtpräexistenz der niederen Seelen nicht zwecklos. Zeller findet den einzig möglichen Zweck in dem Gegensatz zum *Nus*, als ob nämlich die Wahrheit bezüglich des *Nus* hier als dogmatisch feststehend zu denken wäre. Warum kann es aber nicht so sein, dass Aristoteles hier vom *Nus* abstrahirt und sagt: wenigstens bezüglich der niederen Seelen ist es sicher, dass sie nicht präexistiren? Sollte eine solche Bemerkung und deren Begründung den platonischen Anschauungen gegenüber so ganz zwecklos gewesen sein? — 2° Es konnte aber die Bemerkung auch nicht irreführend sein; sie kann nicht dazu verleiten, den *Nus* nun sicher als präexistirend anzusehen. Denn wenn ein Grund, aus dem die niederen Seelen nicht präexistiren können, für den *Nus* nicht gilt, wie folgt dann, dass er präexistirt? Es mag ja einen anderen Grund geben, der auch für ihn gilt. Halte man sich doch gegenwärtig, dass Aristoteles hier die Wahrheit stückweise zusammenstellt, den Irrthum stückweise ausschliesst! Er redet nicht aus einer fertigen Erkenntniss. — 3° u. 4° Aristoteles hätte sagen müssen: Keine kann präexistiren, wenn er eben dog-

[1]) S. 1041 f.

matisch reden und nicht beweisen wollte, und zwar beweisen, soweit es im Rahmen der gegenwärtigen Disciplin zulässig war. Dasselbe ist auf die Behauptung zu antworten, er hätte zeigen müssen, warum der *Nus*, obschon er keine Beziehung zum Leibe habe, dennoch nicht präexistire. Dieser Beweis hätte in's Gebiet der Metaphysik gehört. Uebrigens ist die Redeweise, der *Nus* habe keine Beziehung zum Leibe, ungenau. Sie beruht auf der falschen Voraussetzung einer nur äusserlichen Verbindung zwischen Körper und Geist. Unter dieser Voraussetzung wäre freilich die Unmöglichkeit einer Präexistenz des Geistes schwer zu beweisen. — 5. Es scheint nicht genau gesprochen, dass der ganzen Auseinandersetzung bei Aristoteles der Gegensatz von „vorher gewesen sein" und „nicht vorher gewesen sein" zu Grunde liege. Dieser Unterschied steht als erster Eintheilungsgrund, dem als zweiter coordinirter der Gegensatz von „Entstehung in der Mutter" und „Eintritt im Samen", als dritter ebenso coordinirter (vgl. was oben über den Eintritt in die Mutter von aussen gesagt ist) der Gegensatz vom „Eintritt von aussen" und „dessen Negation" folgt. Wir haben also den Gegensatz von Präexistenz und Nichtpräexistenz nicht als Grund sondern als Anfang der Auseinandersetzung. Da nun auf jeden Fall einer der Gegensätze zuerst stehen musste, so könnte es Zufall sein, dass es der von Entstehung durch Zeugung und deren Negation nicht war. Die Bemerkung, dass nur dieser Unterschied eine reale Bedeutung haben würde, beruht auf falscher Voraussetzung. Es ist gleichgültig, ob der andere Unterschied von Präexistenz und deren Negation thatsächlich bei den verschiedenen Seelen obwaltet; er könnte obwalten, so lange wir voraussetzungslos reden und erst in der Untersuchung stehen. Und, nochmals sei es gesagt, dies ist eben der Fall.

Aber auch selbst, wenn es nicht Zufall, sondern Absicht war, der den Gesichtspunkt der Präexistenz an den Anfang brachte, so wäre die Folgerung Zeller's noch nicht nothwendig. Denn erstens, wenn Aristoteles etwa mit der Entstehung durch Zeugung und dem Eintritt von aussen anfing, blieb für die Frage der Präexistenz nur bezüglich des *Nus* Raum, der allein von aussen kommt, und dann hätte sich die Antwort nicht gut umgehen lassen, obschon dieselbe mit den blosen Mitteln der Naturwissenschaft nicht zu geben ist. Hatte ja schon die Frage, ob der *Nus* von aussen komme, aus ihren Grenzen hinausgeführt. Wenn letztere Frage aber nicht zu umgehen war, da die Zeit und die Art der Vereinigung mit dem Leibe noth-

wendig beantwortet werden musste, so doch die erstere, da in der Naturwissenschaft der *Nus* nur in seiner Beziehung zum Leibe und in seiner Verbindung mit ihm Interesse bietet, nicht aber bezüglich dessen, was sich etwa schon vor dieser Verbindung mit ihm begab. — Zweitens: Für die Reihenfolge der Gegensätze konnte die Erwägung maasgebend sein, dass die Präexistenz das Extrem der Selbständigkeit der Seelen darstellt. Sollte diese nun zuerst ausgeschlossen werden — versteht sich immer, so weit die Grenzen der Naturwissenschaft es gestatteten —, so lag es nahe, auch unter den Möglichkeiten sie zuerst zu nennen. In der That aber schliesst Arist. zuerst die Präexistenz aus, dann die Herkunft von aussen, und zwar sowohl direct in die Mutter als mit dem männlichen Samen. — Endlich will er für die Denkseele einen höheren Ursprung übrig lassen. Was endlich 6. gesagt ist, ist uns nicht recht verständlich geworden. Aristoteles hätte also, wenn er einmal von dem Gegensatz von Nichtpräexistenz und Präexistenz ausging, wenigstens innerhalb des ersten Gliedes dieses Gegensatzes den Unterschied hervorheben müssen, der zwischen den gezeugten und den von aussen kommenden Seelen besteht. Nach Zeller besteht noch der zweite Unterschied, nämlich der bezüglich der Präexistenz. Nach uns besteht Uebereinstimmung in der Zeit des Ursprungs. Es müsste also wohl diese Uebereinstimmung ein Hinderniss bilden, an einen Unterschied in anderer Beziehung zu glauben, und es müsste das *θύραθεν*, das den Geist vom Sinn scheidet, nur dann glaubhaft sein, wenn ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Uebereinstimmung in einem Punkte noch nicht diejenige in allen anderen zur Folge hat?

So möchte denn der Zusammenhang der Stelle *De gen. anim.* wirklich keinen festen Anhalt für die Auffassung Zeller's bieten. Die sämmtlichen sechs Gründe, die er beibringt, haben sich als widerlegbar erwiesen. Es erübrigt aber noch ein Wort über die Bedeutung des *ἐγγίνεσθαι*, lin. 16. sqq.: *ἀναγκαῖον δὲ ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή κτλ.* Wir haben schon oben als unsere Meinung angegeben, es bedeute herein-kommen, nicht inwendig werden. Zeller behauptet[1]) dem Worte nach das Gegentheil.

„Das *ἐγγίνεσθαι*", schreibt er, „bezeichnet hier, wie schon das *μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι* zeigt, nicht ein Hereinkommen, das *θύραθεν ἐγγίνεσθαι* ist vielmehr nur eine von den hier aufgeführten Arten des *ἐγγίνεσθαι*, dieses für

[1]) S. 1040, Anm.

sich allein dagegen bedeutet nur: *γίνεσθαι ἐν τινὶ* (im vorliegenden Falle: *ἐν τῷ σώματι* bezw. *τῷ ζῴῳ* oder *τῷ κυήματι*); vgl. De anim. I,4. 408 a 20, wo Empedokles die Frage entgegengehalten wird: *πότερον οὖν ὁ λόγος ἐστὶν ἢ ψυχὴ ἢ μᾶλλον ἕτερόν τι οὖσα ἐγγίνεται τοῖς μέλεσιν.*"

Die Frage ist nicht ganz gleichgültig; wir müssen unter das *μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι* die Entstehung der Denkseele subsumiren, bei der Deutung Zeller's wird das erschwert. Es wird da der Gedanke nahegelegt, als handle es sich um eine Entwickelung, ein eigentliches Werden im strengen Sinne des Aristoteles. Eine solche Auslegung des *ἐγγίνεσθαι μὴ οὔσας πρότερον* — wir sagen nicht, dass Zeller es so meint — ist aber auf alle Fälle falsch. Es hiesse dann ja schon im ersten Gegensatz: entweder entwickeln sie sich, da sie nicht waren, oder da sie schon waren. Wenn aber Zeller das *προϋπαρχούσας* aus der Zugehörigkeit zu *ἐγγίνεσθαι* heraushöbe und als *προϋπάρχειν*, nämlich *προϋπαρχούσας εἶναι* deutete, so geht das nicht. Aristoteles hätte dann absichtlich der Unklarheit Vorschub geleistet, und es müsste dann auch nicht heissen lin. 17.: *ἢ τὰς μὲν ἃς δὲ μή*, sondern: *ἢ τὰς μὲν ἐγγίνεσθαι ἃς δὲ προϋπάρχειν.* Uebrigens ist auch mit dem Herein-kommen, was wir gegen ein etwaiges Missverständniss bemerken — es ist mit dem Herein-kommen im allgemeinen noch nicht ein Herein-kommen von aussen gemeint, sondern ein In-es-kommen, ihm zu theil werden. Es entspricht dem *μεταλαμβάνειν* in lin. 5., und darum übersetzt auch Gaza richtig *contingere:* „sed aut omnes contingere, cum ante non fuerint, necesse est, aut omnes, cum ante fuerint, aut partim cum ante non fuerint, partim cum ante fuerint." Man vergleiche übrigens zu der Bedeutung von *ἐγγίνεσθαι* die Stelle der Psychologie 408 b 18: *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα.* Hier ist die Bedeutung von Entwickelung ausgeschlossen.

2. Was die Stelle der ‚Psychologie' 3, 5: „und dieses allein ist ein Unsterbliches und Ewiges" usw. angeht, so zeigt sich, dass Zeller schon aus dem *ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον* allein, abgesehen von dem: „wir erinnern uns nicht oder wir behalten nicht im Gedächtniss", die Präexistenz als aristotelisch gesichert ansieht.

„Diese Worte", heisst es S. 1047 (nämlich *οὐ μνημονεύομεν* etc.) „beweisen allerdings, dass Aristoteles das Dasein des thätigen *Nus* nicht erst mit dem gegenwärtigen Leben beginnen lässt. Da aber das gleiche auf aristotelischem Standpunkt schon in den Prädicaten *ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος* liegt, die ihm unmittelbar zuvor beigelegt waren, bedurfte es dieses Beweises nicht einmal, um jene Lehre mit voller Bestimmtheit als aristotelisch zu erhärten."

Zeller redet hier mit grosser Zuversicht, als ob die angerufene Stelle mehr als hinreichende Beweise darböte.

Indessen möchte sich zeigen lassen, dass keiner der beiden Beweisgründe, die er aus ihr entnimmt, stichhält. 1. Die Beziehung des *οὐ μνημονεύομεν* auf das zukünftige Leben wird sich mit Zeller's Gründen schwerlich als unmöglich erweisen lassen, und dann geht das eine Argument für die Präexistenz verloren. Die Deutung, die wir oben vertreten haben, bleibt übrigens die wahrscheinlichste, und dann gilt dasselbe. Wir wollen uns in Vertheidigung dieser Deutung nicht wiederholen. Eine weitergehende Begründung findet sich bei Brentano, Offener Brief an Prof. Zeller, 13—17. — 2. Nach Zeller soll das *ἄϊδιον* immer anfangs- wie endlos bezeichnen, und selbst, wenn es hier zunächst nur das letztere bedeutete, so doch mittelbar auch das erstere, weil nach Arist. alles Endlose anfangslos sei. Ebenso sei alles Ewige nothwendig, was aber nothwendig sei, müsse immer gewesen sein.[1]) Auch stände das *ἄϊδιον* nur dann neben dem *ἀθάνατον* nicht müssig, wenn es ebenso die Anfangslosigkeit bezeichnet, wie dieses die Endlosigkeit.[2]) Aber das *ἄϊδιον* würde schon dann nicht ganz müssig sein, wenn es dieselbe Bedeutung hätte wie *ἀθάνατον*, es diente dem Nachdruck. In der That aber überbietet es das *ἀθάνατον*: die Seele stirbt weder, noch wird sonst ihres Seins ein Ende. Was die Berufung auf die Grundsätze des Arist. über das Ewige betrifft, so müsste es sicher sein, dass er die Seele miteinbegreift, wenn er sagt, was kein Ende hat, hat keinen Anfang. So lange dies aber unsicher bleibt, kommt man nicht weiter. Uebrigens geben schon die Bemerkungen Zeller's selbst, mit denen er die aristotelischen Erklärungen über die Verknüpfung von Anfangs- und Endlos begleitet, Zeugniss dafür, dass es sich in ihnen nur um die wesentliche Zusammengehörigkeit von Entwickelung und Zerfall, Unzerstörbarkeit und Unerzeugbarkeit handelt, also um die nach Aristoteles theils corruptibeln theils incorruptibeln Körper, nicht aber um geistige Wesen. So führt Zeller z B. S. 104 Anm. 1 die Worte aus *De coelo* 283 b 18 an: „Unmöglich kann, was vorher ewig war, nachher zerstört werden, noch was vorher nicht war, nachher ewig sein", und paraphrasirt dann selbst die bei Arist. folgende Begründung mit den Worten: Denn jedes *γενητὸν* und *φθαρτὸν* sei ein veränderliches, und jedes Veränderliche bestehe aus Ent-

[1]) S. 1044. — [2]) Ebendas.

gegengesetztem, durch das es hervorgebracht und zerstört werde. Aber auch die sonstige Begründung in dem Kapitel, aus dem die genannte Stelle genommen ist, beweist, dass Arist. an den Geist nicht denkt, noch denken kann. Er spricht nur von den Körpern, will nur sagen, dass ein Vergängliches nicht zu einem Ewigen werden kann und umgekehrt, und dass alles in der hinfälligen irdischen Natur, wie es geworden ist, so auch vergeht. Was sein kann und nicht sein kann, heisst es im Anfang des Kapitels — des zwölften im ersten Buche —, kann nur eine begrenzte und keine endlose Zeit sein. Denn während der ganzen Dauer dieser endlosen Zeit wäre es nicht wahr, nicht blos, dass es nicht wäre, sondern auch, dass es nicht sein könnte. Wer sitzt, kann auch stehen, nicht dass Sitzen und Stehen ein gleichzeitiges sein könnten, sondern das Vermögen ist es. Das Vermögen zu stehen, wäre aber für den Sitzenden nicht da, wenn es nicht auch eine Zeit gäbe, wo er stehen könnte. Und so wäre auch keine Zeit (keine Gelegenheit) zum Nichtexistiren für das eine endlose Zeit Existirende, oder es müsste auch die Verwirklichung des Nicht-existiren-könnens, also das Nicht-existiren, in jene endlose Zeit hineinfallen. Aristot. setzt also ein positives Vermögen, eine *δύναμις* der Nichtexistenz, bei dem thatsächlich aber zufällig Existirenden voraus [1]), mit anderen Worten einen Keim der Corruption, der sich nur bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen findet.

3. So wenig Zeller durchschlagende Gründe für die Präexistenz zu erbringen vermag, so wenig gelingt es ihm, den Beweis gegen sie, der aus der Stelle der ‚Metaphysik' geführt wird, zu entkräften. Seine Einwendungen sind bereits mit dem Obigen widerlegt. Eine Bemerkung von ihm gegen die Beweiskraft der Stelle, müssen wir hier noch hervorheben. Es werde in dem fraglichen Texte, so versichert er, die Präexistenz nur den individuellen Formen aberkannt, nicht aber der als ein allgemeines gefassten Form, wie eine solche eben der thätige Verstand sei.

„Es handelt sich bei den Formen, deren Präexistenz Aristot. leugnet", so schreibt er, „nicht um dasjenige *εἶδος*, welches den Gattungsbegriffen entsprechend das gemeinsame Wesen einer Reihe von Einzeldingen bildet; — dieses ist unentstanden und unvergänglich, wie dies Aristot., in Uebereinstimmung mit anderen eingehenderen Auseinandersetzungen, auch am Anfang unseres Kapitels bemerkt hat. Die Form, welche mit dem Ding entsteht, ist vielmehr nur die

[1]) Vgl. 281 b 16, 19 sq.: *δύναμιν ἔχοι ἂν τοῦ μὴ εἶναι.*

Form dieses Einzeldinges als solchen, das *εἶδος ἐν ἄλλῳ*, der *λόγος ἔνυλος*, die *οὐσία ἐν ὕλῃ*."[1])

Nämlich der unsterbliche Geist soll nach Arist. nicht ein besonderer in jedem Menschen sein, sondern derselbe in allen, ein Real-allgemeines, das dem *intellectus separatus* der Araber, den schon Thomas v. Aquin in seiner Erklärung der Stelle erfolgreich bestritten hat, auf ein Haar gleicht. Was übrigens die Exegese Zeller's zu den Eingangsworten des Kapitels betrifft, so freuen wir uns, denselben schon im voraus durch unsere frühere Auslegung begegnet zu sein; nicht von der als Allgemeines gefassten Form wird in jenen Worten das Entstehen und Vergehen geleugnet — das Allgemeine ist überhaupt bei Arist. nichts Wirkliches, vielmehr alles Wirkliche individuell —, sondern gerade von den Formen der Einzeldinge.

4. Nachdem Zeller von dem letztgenannten Texte gesprochen hat, geht er dazu über, die vermeinte Lehre von der Präexistenz aus ihrem Zusammenhang mit den anderweitigen Bestimmungen des aristotelischen Systems zu vertheidigen. Wir können ihm gleich in diese Erörterung folgen, da weitere Texte für oder wider nicht vorhanden scheinen, und es auch unserer Eintheilung entspricht, nach den einzelnen Aussprüchen, welche die Frage betreffen oder mit ihr in Verbindung gebracht werden, den Zusammenhang der aristotelischen Anschauungen zu befragen.

Die Präexistenz, so will Zeller, folge erstens daraus, dass bei Arist. die thätige Vernunft, die allein unsterblich sei, als reiner Geist nicht das Vermögen zu sein und auch nicht zu sein habe, mithin auch von jeher existiren müsse.

„Es ist auch", lesen wir S. 1050, „seine (des Aristoteles) Ueberzeugung (wie es die Plato's war), dass der Mensch in seiner Vernunft ein Princip in sich habe, das rein geistiger, immaterieller Natur ist, und dessen Thätigkeit zu dem körperlichen Leben in keiner Beziehung steht. Was aber keine Materie an sich hat, das kann nach aristotelischen Grundsätzen weder entstehen noch vergehen. Denn, wo keine Materie ist, da ist, weil nur die Materie *δυνάμει* ist, keine Möglichkeit des Seins und Nichtseins, kein bloses Seinkönnen, sondern ein unbedingtes Sein, ein Seinmüssen; und was sein muss, das kann nie nicht sein, es kann also weder anfangen noch aufhören zu sein, es ist nie geworden und nie vergänglich. Schon dadurch ist nun der Gedanke ausgeschlossen, dass der *Nus*, d. h. der reine, zur Materie in keiner Beziehung stehende, der *νοῦς ποιητικός*, irgendwann entstanden sein könnte, denn alles, was entstanden ist, hat einen Stoff, er aber hat keinen."

Was erwidern wir hierauf? Die Denkseele kann wirklich in gewissem Sinne nie ein *δυνάμει ὄν* sein. Aristoteles versteht unter

[1]) S. 1048.

dem *δυνάμει ὄν* nicht das logisch Mögliche oder Denkbare, sondern das real Mögliche. Dasselbe ist immer ein Wirkliches, insofern aus demselben ein Anderes werden kann. Da nun nur eine materielle Substanz sich aus einer anderen entwickeln kann, so kann die Denkseele nie ein *δυνάμει ὄν* sein. Weil dies aber nur heisst, dass sie nicht der Potenz nach in einer anderen Substanz sein kann, aus der sie würde, so ist damit zwar gesagt, dass sie immateriell ist, nichts aber über die Nothwendigkeit und Ewigkeit ihres Seins entschieden.

Noch aus einem zweiten Grunde soll der zeitliche Ursprung des *Nus* bei Aristoteles keinen Raum finden. Es bliebe nämlich, da er nicht gezeugt werde, nichts übrig, als dass er durch Schöpfung entstände. Der aristotelische Gott aber soll so wenig schöpferisch wirken, dass er überhaupt einer jeden Thätigkeit nach aussen ermangelt, ja, selbst die Thätigkeit, die ihm allein zukomme, die Denkthätigkeit, beziehe sich, so werden wir versichert, ausschliesslich auf sie selbst.[1]) Da wir uns indessen über alle diese Dinge schon früher in unserer Schrift über „Die aristotelische Auffassung von Gott und Welt“ ausgesprochen haben, so weisen wir hier auf dieselbe zurück. Es wird dort gezeigt, dass Aristoteles zwar die Schöpfung der Welt nicht klar erkannt zu haben scheint, dass sich aber bei ihm bedeutsame Ansätze zur richtigen Auffassung finden, und gerade seine Ansicht von dem Ursprunge des Geistes gehört dahin. Denn da der Geist bei Aristoteles weder im pantheistischen Sinne aus der Gottheit, die einfach und unwandelbar ist, entsprungen, noch von Ewigkeit her sein, noch durch Zeugung wie die Thierseelen entstehen kann, so bleibt nichts als der Ursprung durch Schöpfung übrig. Indessen lassen wir es unentschieden, ob unser Philosoph sich diese Consequenz zum klaren Bewusstsein gebracht hat, oder nicht.

## VII.

Versuchen wir nun unsererseits, in Kürze anzudeuten, wie die Annahme eines gleichzeitigen Ursprunges von Geist und Leib durchaus mit dem Ganzen der aristotelischen Anschauungen harmonirt, ja, vom Gesichtspunkte gewisser Bestimmungen aus gefordert wird.

1. Dass die Einheit der Seele nur unter dieser Voraussetzung ohne Widerspruch behauptet werden kann, haben wir schon gleich in der Einleitung bemerkt. Wenn der Geist eine Ewigkeit vor dem Menschen schon da war, so kann seine Einkehr nimmermehr eine wesentliche

[1]) S. 1059.

Einigung mit dem Leibe oder mit der sinnlichen Seele bedeuten. Er wohnt nur vorübergehend in dem Leibe, wie ein Reisender in der Herberge, er theilt mit der sinnlichen Seele die Wohnung, im übrigen ist die letztere die angestammte Herrin des Hauses, er ein von aussen zugewiesener Gast. Auch Zeller gibt den Widerspruch zwischen der Präexistenz des Geistes und der Einheit der Seele unbedenklich zu[1]), weiss aber dann nichts Besseres zu thun, als erneute Klagen über die Lücken und Widersprüche des aristotelischen Systems zu führen. Wir im Gegentheil stützen uns auf die Erwägung, dass eine Lehre, die einen so offenbaren Widerspruch involvirte, nicht leicht einem Aristoteles zugemuthet werden darf. Freilich glaubt Zeller, dass man dem Widerspruch auf keine Weise entgeht. Denn die sonst so entschieden festgehaltene Einheit der Seele werde auf alle Fälle durch die Lehre, dass der *Nus* in keiner Beziehung zu dem Leibe stehe, wie die sinnliche Seele, und dass er nur äusserlich sich dem Menschen verbinde, wieder aufgehoben. Indessen sagt Aristoteles nicht, dass der *Nus* keinerlei Beziehung zum sinnlichen Leben habe, denn das liegt nicht in dem Worte *χωριστός*, wie Zeller annimmt, sondern darin liegt nur, dass die eigenthümlichen Lebensäusserungen des Geistes überorganischer Natur sind, und ebensowenig sagt er, dass der Geist sich nur äusserlich dem Menschen verbinde, sondern er komme *θύραθεν*, womit nur der Ursprung durch Zeugung verneint ist. Wenn auch das eigenthümliche Leben des Geistes nichts mit dem Stoffe gemein hat, so können doch in seiner Substanz auch die eigenthümlichen Kräfte des sensitiven und vegetativen Lebens ruhen, durch welche er befähigt ist, des Leibes Form zu sein, wie Aristoteles dies der intellectiven Seele beilegt. Wenn man aber freilich den aristotelischen *Nus* mit Zeller als reinen Geist fasst, so geht das nicht an. Man muss vielmehr in dem Geiste des Menschen von vornherein eine wesentliche Bestimmung für das Leibesleben setzen. Diese innere Hinordnung ist hier die Hauptsache. Seiner inneren Bestimmung und Natur nach besteht der Geist nicht vor dem Leibe, also zunächst nur der Idee nach. Dass er auch der Wirklichkeit nach nicht früher ist, ist hiervon nur die Folge. Er hat ja ausser dem Leibe keinen Zweck seines Daseins, dieser wird nur im Leibe und mit dem Leibe erreicht. Darum sagt auch Aristoteles in dem dritten Kapitel des zweiten Buches *De gen. anim.*, dass die specifisch menschliche Seele

[1]) Phil. d. Gr. II. II., S. 593.

als Zweck und Vollendung des entstehenden Menschen zuletzt in's Dasein trete.

„Offenbar haben die Lebenskeime zuerst die vegetative Seele, fortschreitend aber auch die sensitive, auf Grund deren das Thier besteht. Denn nicht gleichzeitig wird Thier und Mensch, oder Thier und Pferd und so weiter, denn erst später verwirklicht sich der Zweck, das Eigenthümliche ist aber der Zweck der Erzeugung eines jeden.[1])

Weil also der Geist mit dieser specifisch menschlichen Seele der Substanz nach eins ist, so kann er erst dann entstehen, wenn für diese Raum ist, und dies wiederum ist dann der Fall, wenn die fötale Entwickelung soweit vorgeschritten ist, dass der specifisch menschliche Organismus auftritt.

„Dass nun der Same und die trennbaren Keime die vegetative Seele der Potenz nach haben, der Wirklichkeit nach aber nicht haben, ehedenn sie nach Art der getrennten Keime die Nahrung ziehen und das Werk jener Seele verrichten, ist eine offenbar folgerichtige Aufstellung. Denn zuerst scheinen alle jene Keime das Leben der Pflanze zu leben. Es ist aber einleuchtend, dass ganz entsprechend auch über die sensitive und die intellective Seele zu reden ist. Sie alle nämlich müssen die Keime eher der Potenz als der Wirklichkeit nach haben."[2])

Man wende übrigens nicht ein, dass bei dieser Erklärung der Stelle unverständlich scheine, wie Aristoteles gleichzeitig die Frage von dem Zeitpunkte, da der *Nus* eintritt, als eine so überaus schwierige bezeichnen möge; mit der leichten Lösung widerlege er sich ja selbst. Die Schwierigkeit liegt nur darin, dass der *Nus* sich nicht wie die anderen niedrigeren Seelen aus dem Keime entwickelt. Darum folgt im Text auf die Schwierigkeit des Wann sofort wie zur Erklärung die des Wie, und diese wird wiederum durch die des Woher beleuchtet. *διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς καὶ πόθεν μεταλαμβάνει κτλ.*

2. Aehnlich wie die Lehre von der Einheit der Seele lässt sich die aristotelische Theorie von der höheren menschlichen Erkenntniss und deren Zustandekommen wider die Präexistenz verwerthen. Aller Zusammenhang zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntniss würde aufgehoben mit der substantialen Einheit ihrer Principe. Die letztere aber fällt offenbar mit der Präexistenz. Wenn der Geist früher war, so stand ihm das eben nur als reinem Geiste zu. Ein solcher aber steht in seiner Thätigkeit dem sinnlichen Princip ewig getrennt gegenüber. Es kann also auch das letztere durch sein Erkennen nicht dasjenige des Verstandes bedingen und vorbereiten, wie Arist. lehrt. Wenn dagegen die Seele von Anfang an wie die höhere so auch die

[1]) 736 a 35 sqq. — [2]) Ib. b, 10—15.

sinnliche Erkenntnisskraft besitzt, dann versteht man, wie das Denken für sein Zustandekommen an den Dienst der Sinnlichkeit gewiesen, und die letztere zu solchem Dienste befähigt ist. Die Phantasiebilder, aus denen der Verstand die Begriffe erhebt, haben zwar ihr unmittelbares Subject an der sinnlichen Seele, die vom Stoffe getragen ist, weil dieselbe aber mit der intellectiven der Substanz nach eine und eins ist, so kann sich auch der Geist jener Phantasmen bewusst werden, sich ihnen zukehren und sie zur Hervorbringung seiner eigenthümlichen Erzeugnisse, der Begriffe, verwenden.

3. Machen die bisher angeführten Momente die Präexistenz als aristotelisch höchst unwahrscheinlich, so liegt ein geradezu entscheidender innerer Beweisgrund gegen sie in der Definition der Seele als Entelechie oder erste Wirklichkeit des Leibes. Wie die Seele das τέλος, das Ziel und Ende des Leibes darstellt, so ist sie auch, die intellective nicht minder als die niederen Seelen, dessen ἐντελέχεια, seine Vollendung als Substanz dieser bestimmten Art. Sie ist das erste fertige Dasein, in dem er auftritt, seine Vollendung zu einem bestimmten seinsfähigen Wesen, sein unterscheidendes Sein, und kann deshalb nicht bereits vor ihm sein. Es ist dies derselbe Beweis, der sich in anderer vielleicht mehr ontologischer Fassung in der ‚Metaphysik' findet, und überhaupt der Natur der Sache nach wohl der einzige Beweis, der sich führen lässt. Dort wird der Begriff der substantialen Form zu Grunde gelegt, der für die Seele aus *De anim.* 2, 1 u. 2 vorausgesetzt wird. Wie die accidentale Form, so hiess es dem Sinne nach, nicht vor dem Geformten sein kann, die Gestalt der ehernen Kugel nicht vor der ehernen Kugel selbst, also verhält es sich auch mit den substantialen Formen, den *Nus* einbegriffen.[1]) Es möchte aber, wenn wir zusehen wollen, die Idee dieses Beweises sich auch in vollem Einklang mit dem Begriffe finden, den wir vermöge unseres Selbstbewusstseins von unserem Geiste und von unserer mit ihm als eins erfassten Seele haben. Fassen wir alle nicht unsere Seele als unser vorzügliches und eigentliches Selbst auf, ohne den Leib von ihm auszuschliessen, aber doch so, dass wir ihn nur durch die Seele zum eigenen Ich mitgehörig finden? Und ist wohl diese Auffassung etwas anderes als die nur wissenschaftlich formulirte Idee von Materie und Form? Und wenn wir uns unwillkürlich sträuben gegen die Vorstellung, als wäre unsere Seele oder unser Geist schon vor dem Leibe da gewesen, vollziehen wir da nicht gewissermaassen

[1]) Met. 12, 3.

dieselbe Reflexion, wie Aristoteles sie macht? Es muthet uns nämlich jener Gedanke an, als wären wir schon vor uns selbst gewesen, ähnlich wie Aristoteles von einer Gesundheit vor dem gesunden Menschen und einer Gestalt der ehernen Kugel vor der Kugel redet.

---

Wir haben hiermit unsere Aufgabe vollendet. Wir haben gezeigt, dass sich für ein vorleibliches Dasein des Geistes bei Arist. weder ausdrückliche Erklärungen finden, noch auch es sonstige Bestimmungen gibt, die in ihrer Consequenz auf dasselbe führten. Wir haben ferner dargethan, dass unser Philosoph die Präexistenz deutlich leugnet, dass er sie auf Grund seiner Definition von der Seele als substantialer Form leugnen musste, und dass diese Leugnung auch mit seinen anderweitigen psychologischen Anschauungen auf's beste zusammenhängt. Wie die intellective oder die specifisch menschliche Seele sich nach seinen bestimmten Erklärungen mit dem Leibe um die Zeit verbindet, da derselbe sich bis zur menschlichen Gestalt entwickelt hat, also ist dieser Moment auch anzusehen als der erste Anfang ihres Daseins überhaupt. Arist. legt mit dieser Bestimmung den Anfang der menschlichen Seele noch weiter nach vorwärts, als es selbst in der Gegenwart vielfach geschieht. Wohl aber hat ihm hierin die Philosophie der christlichen Vorzeit Recht gegeben. Es mag zwar auf den ersten Blick befremden, dass die intellective Seele erst so spät entstehen soll, und dass die unverkennbaren früheren Lebensäusserungen in dem Fötus anderen seelischen Principien zufallen sollen, die hernach beim Eintritt der Denkseele gewissermaassen von dieser in ihren Functionen abgelöst werden. Indessen man bedenke einerseits, dass gerade in diesem späten Ansatz ihrer Entstehungszeit der Charakter der Seele als Entelechie des Leibes am schärfsten hervortritt. Als solche fordert sie nothwendig den fertigen wirklichen Leib, der erst mit der menschlichen Organisation da ist. Darum spricht sich ja Arist. auch so bestimmt dagegen aus, dass die Seele mit dem männlichen Samen eintreten soll. „Es ist dies nicht möglich", sagt er in *De generat. anim.*, „denn der Same ist das Ueberbleibsel der in der Umwandlung begriffenen Nahrung." Gerade wer die Seele früher als die Organisation auftreten lässt, verfällt vor dem Forum der aristotelischen Psychologie dem Vorwurfe, eine falsche Präexistenz zu lehren. — Man bedenke ferner, dass es sich bei den seelischen Formen, die in dem Embryo der menschlichen Seele vorausgehen, um blose Uebergangs- und Werdeformen, nicht um Seinsformen handelt.

Man redet von einer vorausgehenden Pflanzen- und Thierseele in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne. Wie der Embryo in keinem Stadium seiner Entwickelung wirkliche Pflanze und wirkliches Thier ist, sondern werdender Mensch mit bereits eingetretenen vegetativen und sensitiven Phänomenen, so ist auch das diesen zu Grunde liegende seelische Princip keine eigentliche Pflanzen- und Thierseele. Es fehlt das entsprechende Substrat, es fehlt an einem bis in's einzelne bestimmten und so dauernd lebensfähigen Pflanzen- und Thierleibe. Weil nun der Fötus im Fortschritt der Reife die primitive Organisation verliert, um sie mit der von der Natur intendirten letzten zu vertauschen, so müssen folgerichtig auch die zu Grunde liegenden seelischen Principe aufhören. In dieser Beziehung ist übrigens bei Arist. kein Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele. Auch dieser gehen unvollkommene psychische Formen voraus. Darum sagt er auch nicht blos, dass Thier und Mensch, sondern auch, dass Thier und Pferd nicht gleichzeitig werden Auch im werdenden Thierleibe tritt zuerst ein vorübergehendes vegetatives und sensitives Princip auf. Erst wenn die eigenthümliche Organisation des thierischen Leibes, z. B. des Pferdeleibes, da ist, wird die entsprechende Seele. Sie entsteht nicht aus der vorausgehenden unvollendeten psychischen Form, sondern aus dem ganzen Fötus vermöge der in ihm thätigen Naturkraft, und sie behauptet sich nun als feste Seinsform, ohne Wandel, ohne Ab- und Zunahme, bis sie im Tode einfach erlischt. Bei der menschlichen Seele ist aber der Unterschied, dass der Embryo, wenn er bis zur menschlichen Organisation gereift ist, sie aus sich selbst nicht hervorbringen kann, weil sie ein subsistirendes Princip ist. Darum müssen hier andere Mächte wirkend ein- und auftreten: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον ϑύραϑεν ἐπεισιέναι καὶ ϑεῖον εἶναι μόνον.*

# Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus.

Von Dr. Joh. Uebinger, Prof. der Philosophie in Posen.

„In den Wissenszweigen der Mathematik war seiner Zeit niemand besser als Nikolaus unterrichtet", schreibt 1469 der Bischof von Aleria.[1]) Zu diesem vielsagenden Lobspruche nehme man die steigende Beachtung, welche die mathematischen Schriften des Cusanus seit den letzten hundert Jahren gefunden. In dieser Hinsicht sei, um der zeitlichen Aufeinanderfolge die ihr gebührende Rechnung zu tragen, zuerst Kästner[2]), dann Klügel[3]), Scharpff[4]), Schanz[5]) und zuletzt, aber nicht zum wenigsten, Cantor[6]) erwähnt. Darnach legt sich einem von vornherein die Annahme nahe, derjenige, dem diese allseitige Beachtung und jenes hohe Lob gilt, habe für seine Zeit in der That etwas Bedeutsames geleistet.

Auf den Schriften jener verdienten Forscher aber soll sich die unserige aufbauen; manche Aufschlüsse wird sie diesen entnehmen können; manches Neue muss sie, soll sie ein Recht zum Erscheinen haben, ihrerseits hinzufügen. Dieses Neue aber soll hauptsächlich in der bisher noch nicht versuchten genetischen Betrachtungsweise des Gegenstandes bestehen und durch diese zugleich gewonnen werden. Demzufolge wird in erster Linie die Entwickelung zu berücksichtigen sein, welche der Denker in seinen mathematischen Ansichten nachweislich durchmachte, die Personen sind namhaft zu

---

[1]) „In disciplinis mathematicis suo tempore Nicolao doctior fuit nemo", Ioannes Andreas ep. Aleriensis, Epistola dedicatoria zum Apulejus, gerichtet an Papst Paul II., abgedruckt bei Botfield, Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum praepositae p. 68—77. — [2]) Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. 1796 ff. Bd. I, 298 ff., 477 ff. bezw. 572 ff. — [3]) Mathematisches Wörterbuch 1803 ff. Bd. IV,80 ff. — [4]) Der Cardinal und Bischof Nikolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts. 1871. S. 294 ff. — [5]) Der Cardinal Nikolaus von Cusa als Mathematiker. Gymnasial-Programm Rottweil 1872. — [6]) Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. 1880 ff. Bd II. (1892) S. 170 ff.

machen, mit welchen er dessenthalben in besonderen Gedankenaustausch trat, die Phasen, welche er durchmachte, sind in ihren hervorstechenden Zügen möglichst genau zu zeichnen. Zwar lückenlos wird, wie leicht zu erwarten, die in Aussicht gestellte Zeichnung nicht ausfallen, wer unter allen Umständen auf einer solchen bestehen wollte, müsste meist darauf verzichten, überhaupt etwas zu bieten; aber an dem guten Willen soll es nicht fehlen, ein möglichst vollständiges und zuverlässiges Bild von der Entwickelung zu liefern, welche Cusanus in der Mathematik erlebte, und von den Schriften, in welchen jene Entwickelung zum äusseren Ausdruck kam.

Aus der angegebenen Methode sodann ergibt sich die weitere Zergliederung der gestellten Aufgabe von selbst. Ihr zufolge nämlich kommen naturgemäss zur Sprache

## I.

## Die mathematischen Studien bis 1450.

In jungen Jahren verliess der Knabe das Elternhaus. Nachdem „er von seinen Eltern von Cues abgewichen", ward er „im gräflichen Hause zu Keyl am ersten aufgenommen . ., allwo er, der gemeinen Aussage nach, anfänglich in der Kuch gedient, nachgehends aber wegen seines Verstandes und Geschicklichkeit, so man an Ihm schon in seiner Jugend verspürte, denen damalen studierenden jungen Herrn theils zur Zeitvertreib theils auch zur Aufwartung und Büchertragen beygesellet wurde."[1]) Auch ist er „nachgehends mit den jungen Herrn in fremde Länder auf Universitäten verreiset und endlich bis in Rom, allwo er dann durch seine Scienz und Wissenschaften sein Glück und Fortun gemacht."[2])

[1]) Repertorium aller nothwendigen Nachrichten über Renten und Gefälle, auch sonstiger im Hospital Cues eingeführten Observanzen und Statuten S. 82. Dies „Repertorium" ward 1762 durch den umsichtigen Rector des Hospitals Stephan Schönes (1754—83; † 1785) angelegt und befindet sich noch heute unversehrt an Ort und Stelle. Das hier angezogene Schriftstück wird der Rector unter den Urkunden des Hospitals vorgefunden und darnach wie in so vielen anderen noch nachweisbaren Fällen in seine Sammlung aufgenommen haben; heutzutage findet sich ein derartiges einzelnes Schriftstück nicht mehr unter den Urkunden daselbst. Eben auf dieses Schriftstück aber nimmt auch Harzheim, Vita Nicolai de Cusa Trev. 1730 augenscheinlich Bezug, wenn er cap. 3 derselben von Cusanus zu erzählen weiss, er habe im Hause des Grafen von Manderscheid-Kayl die Dienste eines *famulus* versehen. — [2]) A. a. O.

Die letzten, sehr allgemein gehaltenen Angaben über die Lehr- und Wanderjahre lassen sich auf Grund anderweitiger zuverlässiger Nachrichten dahin näher bestimmen, dass der lernbegierige, talentvolle Jüngling zuerst die Stadtschule zu Deventer[1]), dann 1416 die Universität Heidelberg[2]), darauf mehrere Jahre hindurch, wahrscheinlich 1418—1423, die Universität Padua[3]), sodann 1424 die ewige Stadt[4]) und endlich, in die deutsche Heimath zurückgekehrt, 1425 die Universität Köln[5]) besuchte. Von den Studien an den genannten Orten kommt hier nur ein Theil derjenigen in Betracht, welche er

## 1. Auf der Universität Padua

machte. Nur hier nämlich bot sich neben den fachwissenschaftlichen, juristischen, für die aus Liebhaberei betriebenen mathematischen eine günstige Gelegenheit. Seit 1422 las daselbst Prosdocimo de' Beldomandi über Arithmetik, Geometrie und Astronomie.[6]) Unter den sonstigen Lehrern der Hochschule interessirte sich der bekannte Humanist und Pädagoge Vittorino von Feltre ausser den lateinischen und griechischen Klassikern auch für die Elemente des Euklid.[7]) Darüber, ob Cusanus während seiner Paduaner Studienzeit zu jenen in nähere Beziehung getreten, ist, soweit ich weiss, nichts bekannt.

Dagegen wurde höchstwahrscheinlich während eben derselben jene Freundschaft erstmals angeknüpft, welche ihn zeitlebens mit dem später so berühmten Florentiner Arzte und Astronomen Paolo dell Pozzo Toscanelli (1397—1482)[8]) verband. „Mein theuerster

[1]) Dumbar, Analecta I, 173. — [2]) Unter dem dritten Rectorate des Nikolaus von Bettenberg, welches vom 20. Decbr. 1415 bis 23. Juni 1416 währte, ward „Nycolaus Cancer de Coesze cler. Trever. dyoc." immatriculirt; vgl. Töpke, Die Matrikel der Universität Heidelberg I,128. — [3]) „... parum post 22. annum aetatis (d. i. 1423) doctor studii Paduani ..." vgl. Uebinger, Zur Lebensgeschichte d. Nik. Cusanus. Hist. Jahrb. 1893. S. 549. — [4]) Vgl.: „Vidi papam Martinum Romae populum non persuadere potuisse ..." in den sog. Excitationen lib. IX. fol. 163a der Pariser Ausgabe und mit dieser Stelle Raynald ad annum 1424 Nr. 18; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom VII³,9; Waddingus, Annales X,80; Pastor, Geschichte der Päpste. I,180. — [5]) „Nicolaus de Cusa Doctor in Iure Canon., Trevir. Dioeces., nihil solvit ob reverentiam personae", vergl. v. Bianco, Die alte Universität Köln. I,841. „Nunc Cardinalis s. Petri ad Vincula et Episcopus Brixiensis (lies: Brixinensis)", schrieb eine spätere Hand an die Seite. — [6]) Facciolati, Fasti II,116. — [7]) Voigt, Wiederbelebung des klassischen Alterthums. I,537. — [8]) Vgl. Nouvelle biographie générale. Paris 1866 tom. 45 pag. 517 f.; Tiraboschi, Storia della lett. ital. tom. 6 p. 1.

Freund!“ schrieb er diesem 1450, „wenn Du auch mit höheren Dingen Dich beschäftigst, so wirf dennoch die hiermit übersandte Schrift nicht als unreif und ungeordnet beiseite.[1]) . . . Hältst Du mich ja doch seit unserem 20. beziehentlich 17. Lebensjahre durch ein ziemlich enges Freundschaftsband und ein gewisses herzliches Wohlwollen ohne Unterbrechung fest.“[2]) Sieben Jahre später sodann lässt er denselben gesprächsweise äussern: „Bester Vater! Du weisst, dass ich von Kindheit an nach der Wahrheit forschte, welche in der Mathematik ziemlich klar wiederzustrahlen scheint.“[3]) Von Kindheit an: auf Grund dieses Beisatzes war man geneigt, „fast auf gemeinsame Studien schon in Deventer“ zu schliessen. Allein daran ist, nachdem man weiss, wer denn der „gewisse Paulus“[4]) eigentlich ist, kein Gedanke mehr. Auch nöthigt, genau genommen, jene Zeitangabe gar nicht zu einem solchen Schlusse; dass der eine von Kindheit an geforscht, braucht der andere nicht auch schon von Kindheit an gewusst, sondern kann dies ganz gut erst später erfahren haben. Und so wird es im vorliegenden Falle wirklich gewesen sein. Cusanus kam nach Padua, um kanonisches Recht, der Florentiner Toscanelli eben dahin, um Medicin zu studiren; die Vorliebe beider für Mathematik brachte sie

---

[1]) „Noli igitur, amice dilectissime, ista, etiamsi in maioribus versaris, quasi cruda indigestaque abiicere“. De geometricis transmutationibus fol. 33ª. — [2]) „Sed quanto me ab annis iuventutis atque adolescentiae nostrae strictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti, . . .“, l. c. Die so wichtige Zeitbestimmung in dieser Stelle hat man theils im engsten Anschlusse an die Vorlage, theils etwas freier übertragen, demnach „von den Jahren unserer Jugend und des angehenden Mannesalters an“ (Scharpff a. a. O. 299) beziehungsweise „von Jugend und angehendem Mannesalter an“ (Schanz a. a. O. 2) geschrieben. Auf vielen Anklang darf eine solche Uebertragung, weil sie einen klaren Sinn nicht enthält, wohl schwerlich rechnen. Will man, wie in beiden Uebertragungen geschieht, *iuventus* und *adolescentia* auf ein und dieselbe Person beziehen, so müsste man, soll anders ein irgend ansprechender Sinn herauskommen, in die Conjunction *atque* eine Selbstverbesserung hineinlegen; etwas Derartiges aber erwartet man hier gar nicht. Viel näher liegt es, in dem Pronomen *nostrae* ein *tuae* und ein *meae* zu finden, *iuventus* auf Toscanelli und *adolescentia* auf Cusanus zu beziehen, was dem Alter, welches die beiden 1418 hatten, ganz vortrefflich entspricht. — [3]) Paulus. „Pater optime (d. i. Cardinal Cusanus), quia me nosti a puero veritatem quaesivisse, quae in mathematicis clarius videtur relucere“, Anfang des „Dialogus inter cardinalem sancti Petri . . et Paulum physicum Florentinum“, welcher 1533 zum ersten Mal im Anhange der Werke des Regiomontanus, pag. 10–12 und darnach 1565 in der Baseler Ausgabe des Cusanus pag. 1095–1098 gedruckt ward. — [4]) Scharpff a. a. O. S. 103, Anm. 1.

einander näher und verband sie zu inniger Freundschaft für ihre ganze Lebenszeit.[1])

## 2. Im Elternhause zu Cues

finden wir 1428 unseren Doctor des kanonischen Rechtes, der, als er 1425 die heimische Universität bezog, aus Hochachtung vor seiner Person bereits keine Immatriculationsgebühren mehr zu bezahlen brauchte[2]), damit beschäftigt, Schriften anderer für sich abzuschreiben. Von dieser Thatsache gibt uns zuverlässige Kunde eine Miscellenhandschrift, welche später in seine kostbare Handschriftensammlung überging und heutzutage in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals zu Cues unter D 26 sorgfältig aufbewahrt wird.

Was er abschrieb, waren, nach dem zu urtheilen, was sich erhalten hat, vorwiegend lullische Sachen, an erster Stelle „Das grosse Lehrbuch für das Erinnern, Nachforschen, Beweisen und Entdecken". Indessen nicht dies grosse, ganz allgemein gehaltene, sondern ein an späterer Stelle sich findendes[3]) besonderes und an jenes sich anschliessendes Buch ist es, über welches an dieser Stelle wenigstens einige Angaben zu machen sind, nämlich über das Buch „De quadratura et triangulatura circuli."

Weder eine Ueberschrift, noch der Name des Verfassers findet sich dabei angegeben. Von vornherein ist daher, da sich unser Autor nachweislich frühzeitig mit geometrischen Studien beschäftigt hat, die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass er selbst die besagte geometrische Abhandlung geschrieben. Zwar bezeichnet Kraus[4]) durch ein „Eiusdem" den Raymundus Lullus als den Verfasser, jedoch erschien mir hierdurch die Sache nicht abgethan. Anders freilich gestaltete sich für mich die Sachlage, als ich in der einzigen Gesammtausgabe der Werke des Lullus[5]) jene Schrift so aufgeführt fand[6]),

---

[1]) Der um etwa vier Jahre ältere Freund, welcher den jüngeren um achtzehn Jahre überlebte, weilte im August 1464 an dessen Sterbelager im Bischöflichen Palaste zu Todi in Umbrien. Vgl. Uebinger, Zur Lebensgeschichte des Cusanus a. a. O. 558. — [2]) Vgl. oben S. 303 Anm. 5. — [3]) In der Handschrift selbst sind bisher weder die Blätter, noch die einzelnen Schriften mit Nummern versehen. Kraus, Die Handschriftensammlung des Cardinals Nik. von Cusa im Serapeum XXVI,24 dagegen numerirt sehr zweckmässig die letztgenannten und gibt der hier in Frage kommenden die Nummer 23°, müsste mit ihr allerdings zu einem einzigen Ganzen auch noch das verbinden, was er eigens unter 24° aufführt. — [4]) A. a. O. — [5]) Mainz 1721—42. — [6]) Vol. I. Praefatio unter Nummer 173°.

dass sich an der Identität beider, somit auch an der Autorschaft des letztgenannten vernünftiger Weise nicht mehr zweifeln lässt.

Mit diesem Ergebnisse verliert allerdings, wie leicht ersichtlich, die Abhandlung in dem Zusammenhange hier gar sehr an Bedeutung. Genügen dürfte es daher, wenn ich es dabei bewenden lasse, daraus einige Sätze von solcher Art hervorzuheben, welche für die weitere Entwickelung, welche unser Autor durchmachte, bedeutsam werden sollten. Dahin gehört gleich zu Anfang der viele Jahrhunderte als Axiom geltende Satz, dass die Maasstäbe der geraden und die Maasstäbe der kreisförmigen Linien nicht ein und derselben Art sind, namentlich aber der Nachweis der Möglichkeit, dass sich der Kreis quadriren lässt, und ganz besonders die angeblich thatsächliche Verwandlung desselben in ein Quadrat bezw. ein Dreieck.

Auf der anderen Seite aber liefert schon die blose Existenz der Abhandlung in der besagten Miscellenhandschrift einen vollgültigen Beleg dafür, dass sich unser Autor bereits in den zwanziger Jahren eingehend mit geometrischen Studien beschäftigte. Ueber ein ganzes Jahrzehnt später, soweit sich bislang nachweisen lässt, erfolgte sodann

### 3. Deren erste Verwerthung 1440.

Aehnlich wie das Mittelalter unterscheidet Cusanus Sinn, Verstand und Vernunft, geht über dasselbe aber dadurch hinaus, dass er unter anderem dem Verstande ein ganz besonderes Gebiet des Erkennens zueignet, die Mathematik.

Genau zu achten bittet uns der Autor 1440 auf die unergründliche Grundlage für alle zu erforschenden Wissenschaften.[1]) Ein jeder Satz, welcher sich nach dem Beweisverfahren des Verstandes als genau erweist, ist dies darum, weil er zum Bereiche des Verstandes gehört.[2]) Das Gleiche gilt vom Sinne und auch von der Vernunft. Das Zusammentreffen der Gegensätze beispielsweise richtig zu erfassen, ist Sache der letztgenannten, der Verstand dagegen behauptet, dergleichen sei gar nicht möglich, verneint daher deren Zusammenfassen.[3]) In ähnlicher Weise hält es ja auch der Sinn für ausgeschlossen, dass zahlreiche Gegenstände der äusseren Wahrnehmung für den Verstand

[1]) „Adverte quaeso ad profundam omnium inquirendarum scientiarum radicem", De coniecturis II,1. — [2]) „Quoniam omne id quod rationis via praecisum ostenditur ex eo tale est, quia de rationis coelo existit", l. c. — [3]) „Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem coincidentiae affirmat". l. c.

eine einzige Gattung ausmachen.[1]) Der Gesichtssinn nämlich vermag nicht zu behaupten, dass zu der Welt des Wahrnehmbaren auch das Tönende und Süsse gehört. Darnach ist Grundlage für alle Behauptungen des Verstandes der Satz, das Zusammentreffen der Gegensätze lasse sich durch ihn nicht erfassen[2]); daher eine jede Zahl gerade oder ungerade, daher die Ordnung, daher die Progression, daher die Proportion der Zahl.[3]) Darum eben ist irrational das Verhältniss des Durchmessers zur Seite (eines Quadrates); sonst nämlich müsste sich ein Zusammenfallen von Geradem und Ungeradem ergeben.[4]) Demzufolge steht auch der Durchmesser zur Peripherie in keinem rationalen Verhältnisse; das Zusammenfallen so verschiedener Linien erfasst nämlich der Verstand nicht.[5]) Und um kurz und bündig viel zu sagen: Nichts wird man in der Mathematik wissen können, falls die Grundlage eine andere ist.[6]) Ein jeder Satz, welcher nachweislich wahr, ist dies deshalb, weil sich, wäre das Gegentheil der Fall, unter der Hand ein Zusammentreffen von Gegensätzen ergäbe. Ebenso ist eine jede Wahrheit, welche sich durch den Verstand augenscheinlich nicht erfassen lässt, für diesen einzig deshalb unfassbar, weil das Wissen um dieselbe ein Grund dafür wäre, ein Zusammentreffen von Gegensätzen zu folgern. Und weil in der Mathematik jenes Princip klar hervortritt, darum sind deren Beweise so verständlich und dem Verstande zufolge so sehr wahr.[7]) An ihnen findet der Verstand auch sein Wohlgefallen; sie bilden gewissermaassen die Entfaltung der ihm eigenen Kraft; in ihr schaut er sich selbst, wie er als eine zweite Vernunft an der reinen, eigentlichen theil nimmt.[8])

Demnach beachte man, dass für sämmtliche Verstandeswissenschaften einzig der Verstand sich selbst hinlängliche Ursache ist, und

---

[1]) „ . . . sicut sensus negat genericam multorum sensibilium unitatem rationalem", l. c. — [2]) „Quapropter haec est radix omnium rationalium assertionum, scilicet non esse oppositorum coincidentiam attingibilem", l. c. — [3]) „Hinc omnis numerus par aut impar, hinc ordo numeri, hinc progressio, hinc proportio", l. c. — [4]) „Hinc irrationalis est proportio diametri ad costam, quia paris et imparis coincidentiam esse oporteret", l. c. — [5]) „Hinc etiam diameter circuli ad circumferentiam improportionalis, quia ita differentium coincidentiam ratio non attingit", l. c. — [6]) „Et ut brevissime multa dicam: nihil in mathematicis sciri poterit alia radice", l. c. — [7]) „Et quoniam in mathematicis relucet istud principium, rationalissimae atque secundum rationem verissimae sunt eius ostensiones", l. c. — [8]) „In ipsis quoque ratio delectatur quasi in explicatione virtutis propriae, ubi se ipsam intuetur in alteritate intelligentiam participare", l. c.

man erkennt, dass letzte Ursache aller Kenntnisse, welche man durch ihn erlangt, eben er allein ist.[1]) Wenn man daher gefragt wird, warum in allen Dreiecken die Summe zweier Seiten grösser als die dritte, oder warum das Quadrat über der Diagonale eines Quadrates doppelt so gross wie das über einer Seite, oder warum das Quadrat über der einem rechten Winkel gegenüber liegenden Seite gleich den beiden Quadraten über den anderen Seiten ist und dergleichen mehr, so wird man antworten, derlei sei nach dem Verfahren des Verstandes deswegen nothwendig so, weil im anderen Falle ein Zusammentreffen widersprechender Begriffe folgte.[2]) Desgleichen wird man, wenn einer sagte, weshalb der Theil eines Kreises, welchen eine Sehne, die kleiner als der Durchmesser ist, und der zugehörige Bogen umschliesst, zu dem Kreise in einem irrationalen Verhältnisse steht, antworten, weil sonst ein Zusammentreffen widersprechender Begriffe folgte.[3]) Daher also genügt es für sämmtliche Wissenschaften, welche der Verstand zu erforschen vermag, dies Eine zu wissen, nämlich wie man auf das Princip, ein Zusammentreffen widersprechender Begriffe zu vermeiden, alle Sätze zurückführt.[4])

Die soeben in den Vordergrund gerückten Sätze besagen schnurstracks das Gegentheil von dem, was man sonstwo den Cusanus als Princip der Mathematik hinstellen lässt. Nicht zwar, als ob man anderswo jene Sätze gänzlich übersehen hätte; vielmehr wird unter Hinweis auf dieselben ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, wie man „sich sehr täuschen würde, wollte man annehmen, dass unser Autor die streng mathematische Methode ganz verschmäht habe.“[5]) Trotzdem aber räumt man jenen Sätzen nicht die ihnen meines Erachtens unbedingt gebührende Stelle ein; man gesteht denselben nur eine einschränkende Bedeutung zu. Das Princip einer jeden Erkenntniss sei für unseren Denker die Coincidenz (das Zusammentreffen) der Gegensätze. Sie müsse also auch der Leitstern in der Mathe-

[1]) „Quapropter considera, quod omnium rationalium artium ratio sola se ipsa causa est, et omnium radicalem causam, quae per eam attinguntur, hanc solam esse conspicis“, l. c. cap. 2. — [2]) „ . . . respondebis hoc propterea rationis via esse necessarium, quia si non sequeretur coincidentia contradictionis“, l. c. — [3]) „Pariter, si diceretur, cur portio circuli ex chorda minori diametro et arcu est ad circulum improportionalis, respondebis, quia aliter contradictionis coincidentia sequeretur“, l. c. — [4]) „Scire igitur ad hoc principium vitandae coincidentiae contradictionis omnia reducere est sufficientia omnium artium ratione investigabilium“, l. c. — [5]) Schanz S. 17.

matik sein.[1]) Hinwiederum dürfe man, wenn er sich diesem Principe gemäss nun auch in bewussten Gegensatz zu den Alten gestellt, jedoch nicht annehmen, dass er die streng mathematische Methode (eines Euklid) ganz verschmäht habe. Im Gegentheil sei sie ihm stets ein Hilfsmittel zum Beweise seiner Sätze.[2])

Der Auffassung gegenüber, als ob der Euklid'schen Methode im Denken des Cusanus nur eine beschränkte, untergeordnete Rolle zufalle, ist nämlich mit Nachdruck hervorzuheben, dass er dieselbe zu der Zeit, um welche es sich hier handelt, nicht neben etwas anderem für ein Hilfsmittel, sondern mit Ausschluss eines jeden anderen für die einzige Grundlage zum Beweise mathematischer Sätze ansah. Zur Bestätigung dessen sei an die bereits oben ausgehobenen bündigen Erklärungen noch einmal erinnert und ausserdem die folgende hier neuerdings angefügt: Wer das methodische Princip, ein Zusammentreffen zu vermeiden, stets im Auge behält, sieht auch augenblicklich, was er in der Geometrie behaupten darf, beziehungsweise was er verneinen muss.[3]) In den selbständigen Begriffsbildungen eines denkenden Geistes und namentlich in den sämmtlichen Beweisen eines Euklid oder wessen sonst immer, findet man nämlich bei aller Verschiedenheit der Figuren einzig und allein dieses als Grund angegeben.[4])

Wer sieht z. B. nicht ein, dass sich, falls die Summe zweier Seiten eines Dreieckes der dritten gleich sein könnte, das Verhältniss zwischen dem Durchmesser und der Peripherie eines Kreises genau angeben liesse?[5]) Ist nämlich jede Sehne kleiner als der Bogen, an welchem sie sich ausdehnt, und die Sehne eines kleineren Bogens dem zu ihr gehörigen Bogen ähnlicher als die Sehne eines grösseren dem ihrigen, so würde sich, falls man zugäbe, die zwei Sehnen halber Bogen seien der Sehne des ganzens Bogens gleich, offenbar unter der Hand ein Zusammentreffen von Sehne und Bogen ergeben.[6])

[1]) Schanz S. 8. — [2]) Schanz S. 17. — [3]) Vgl.: „ . . . propter iam dictam coincidentiam vitandam et statim, quid geometrice affirmandum quidve negandum, vidi", De coniecturis II,2. — [4]) „Nam in ipsis animorum conceptionibus atque in cunctis demonstrationibus Euclidis aut quorumcunque unicam hanc causam reperi in varietate figurarum", l. c. — [5]) „Quis non videt, si duo latera trianguli simul iuncta possent esse tertio aequalia, quod haec (sc. diametri et circumferentiae circuli) proportio attingeretur?", l. c. — [6]) „Si enim omnis chorda minor est quam arcus, cui subtenditur, et chorda minoris arcus similior est arcui sui quam chorda maioris: manifestum est, si admitteretur duas chordas mediorum arcuum aequales esse chordae integri arcus, chordae et arcus coincidentiam subinferri", l. c.

Desgleichen müsste man, liesse sich nicht jeder beliebige Bogen in der Mitte theilen, nothwendig zu dem nämlichen Ergebniss gelangen.[1]) Wie demnach die Summe zweier Seiten eines jeden Dreieckes unbedingt grösser als die dritte, und jede ausgedehnte Grösse stets durch proportionale Stücke theilbar ist, soll andererseits das öfters erwähnte Zusammentreffen vermieden werden: ebenso beherrscht, wie man leicht in Erfahrung bringen wird, der gleiche methodische Grundsatz sämmtliche geometrische Beweise.[2])

Aus diesen und ähnlichen Aeusserungen muss man meines Erachtens unbedingt folgern, dass um die Zeit, in welcher dieselben niedergeschrieben wurden, in den Augen ihres Urhebers der Euklid'sche Standpunkt für die Geometrie als der einzig zulässige galt. Aber wohlgemerkt, nicht immer galt für ihn derselbe, nicht einmal immer, wie man allerdings behauptet, in der Zeit, welche voranging. Versichert er doch selbst, es habe einmal eine Zeit gegeben, wo er, zwischen dem Durchmesser und der Peripherie des Kreises eine Proportion behauptend, allerhand Versuche gemacht habe.[3]) Die hier so unbestimmt gelassene Zeitangabe erhält für uns durch frühere Darlegungen einen ganz bestimmten Inhalt. Ohne den geringsten Zweifel hegen zu müssen, darf man nämlich dabei an das Frühjahr 1428 denken, woselbst sich unser Autor, wie bekannt, zu Cues in seiner Heimath eifrig mit der Quadratur des Kreises beschäftigte.

Augenblicklich, d. i. zwölf Jahre später, ungefähr um die selbige Jahreszeit und an demselben Orte dagegen hält er eine derartige Proportion deshalb für nicht zutreffend und nicht zulässig, weil eben das öfters erwähnte Zusammentreffen zu vermeiden sei.[4]) Je grösser die Anzahl der Winkel ist, die ein eingeschriebenes Vieleck besitzt, desto ähnlicher freilich ist dasselbe dem Kreise; niemals indessen wird es demselben völlig gleich, auch wenn man die Winkel bis ins endlose verdoppelte, es sei denn, dass es sich in die Identität mit

---

[1]) „Pariformiter si non omnis dabilis arcus per medium divisibilis esset, ad idem necessario deveniri oporteret", l. c. — [2]) „Sicut igitur necessarium est omnis trianguli duo latera simul iuncta tertio maiora esse et omne quantum esse semper divisibile per proportionales partes, si coincidentia saepe dicta vitari debet: ita de omnibus gemetricis demonstrationibus facile comperies", l. c. fol 52a. — [3]) Vgl.: „Tentavi ego aliquando affirmans diametri et circumferentiae circuli proportionem . . .", l. c. fol. 51b. — [4]) Vgl.: „Tentavi ego aliquando . . . proportionem inattingibilem atque inadmissibilem propter iam dictam coincidentiam vitandam", l. c.

dem Kreise auflöst.[1]) Bei dem also gewonnenen und scharf umgrenzten methodischen Standpunkte, keinem anderen, wie deutlich aus dem Gesagten erhellt, als dem allbewährten des alten Euklid, soll es denn nun auch für alle Zukunft sein Bewenden haben. Unser Autor will dermaleinst, wenn er länger am Leben bleibt, jenen Grundgedanken der Mathematik weiter entwickeln, um diese Wissenschaft auf dem besagten Wege einem gewissen Ausbau entgegenzuführen.[2]) Dies Vorhaben ist später, freilich nicht nach dem hier dargelegten, sondern nach einem ganz andern Verfahren zur Ausführung gekommen.[3]) Doch davon später.

Ueber den Verstand stellt unser Autor die Vernunft. Wie jener die Mathematik, so macht diese die übersinnlichen Dinge zum Gegenstande des Nachdenkens; freilich nicht mit dem gleichen Erfolge. Keinen übersinnlichen Gegenstand erkennt sie genau so, wie derselbe an sich selbst beschaffen ist.[4]) Ein jedes Ding nämlich ist in dem ihm eigenthümlichen Sein so, wie es wirklich an sich ist, in einem anderen dagegen anders.[5]) Diese Wahrheit wird man leicht, falls man aufmerkt, begreifen. Einen Kreis z. B. erfasst man als Verstandesding in dem ihm eigenthümlichen Verstandessein so, wie er an sich ist.[6]) Indem man nämlich deutlich eine Figur gewahr wird, an welcher alle vom Mittelpunkte zur Peripherie gehenden Linien einander gleich sind, so fasst man eben in diesem Verstandesbegriffe den Kreis als ein Verstandesding.[7]) Sobald er dagegen ausserhalb des ihm eigenthümlichen Verstandesseins existirt, ist er ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand und in demselben Grade, wie er auf eine andere Weise existirt, auch anders.[8]) Es ist daher nicht möglich,

[1]) „Quae (sc. polygonia) quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo: nunquam tamen efficitur aequalis, etiamsi angulos usque in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat", De docta ignorantia (eine Schrift, die am 12. Februar 1440 zu Cues vollendet ward) I, 3. — [2]) „Tentabo hanc mathematicae radicem aliquando vita comite explicare, ut ipsam scientiam hac via ad sufficientiam quandam reducam", De coniecturis II.2 fol. 52a. — [3]) Schanz S. 18 ist der Ansicht, das bezügliche „Versprechen . . . habe Cusa nicht erfüllt." — [4]) „Nullum intelligibile uti est intelligi", lautet De coniecturis I.13 die Ueberschrift. — [5]) Vgl.: „Sicut enim omne ens in propria sua entitate est, uti est: ita in alia aliter", l. c. — [6]) „Circulus enim, ut ens rationis est, in sua propria rationali entitate, uti est, attingitur", l. c. — [7]) „Dum enim conspicis figuram, a cuius centro ad circumferentiam omnes lineae sunt aequales, in hac quidem ratione circulum uti ens rationis attingis", l. c. — [8]) „Sed extra ipsam rationem propriam uti est, sensibilis est et, sicut in alio est, ita et aliter est", l. c.

dass der Kreis genau so, wie er im Verstande, auch ausserhalb desselben existire.[1]) Man beachte dieses Verhältniss zwischen jedem beliebigen sinnlich wahrnehmbaren Kreise und dem einen unveränderlichen Begriffe des Verstandes vom Kreise ganz genau, und man wird zu der mannigfaltigen Verschiedenheit unserer Vernunftannahmen vorzudringen imstande sein.[2]) Alsdann nämlich wird man inne, dass man keinen übersinnlichen Gegenstand genau so, wie er an sich selber ist, erkennt, vorausgesetzt, dass man einräumt, unsere Vernunft sei ein gewisses anderes Etwas als der übersinnliche Gegenstand selbst.[3])

Demnach lässt sich im Gebiete der Vernunft die Wahrheit nicht genau so, wie sie an sich ist, begreifen.[4]) Die endliche Vernunft vermag nämlich das wahre Sein der Dinge durch Gleichniss sich nicht genau vorzustellen.[5]) Da sie nicht die Wahrheit selbst, so begreift sie auch niemals dieselbe in dem Maasse genau, dass sie dies nicht bis ins endlose genauer thun könnte, verhält sich vielmehr zu der Wahrheit wie ein Vieleck zum Kreise[6]), welches diesem zwar stets ähnlicher, aber niemals völlig gleich werden kann.[7])

Unter den Gegenständen aber, mit denen sich die Vernunft zu beschäftigen hat, steht an oberster Stelle Gott, das absolut Grösste, mit welchem das Kleinste einheitlich zusammentrifft[8]), das Eine und zugleich Dreifaltige.[9]) Ohne das absolut Grösste zu begreifen, stellen wir uns dasselbe vor.[10]) Die klare Einsicht in sein Wesen übersteigt nämlich alle unsere Vorstellungen.[11]) Wenn indessen noch etwas uns hier einigermaassen zu helfen vermag, so ist dies die Mathematik.[12])

All unsere weisen, gotterleuchteten und heiligen Lehrer stimmen darin überein, dass die sichtbaren Dinge in Wahrheit Sinnbilder für

[1]) „Non est igitur possibile circulum, uti est in ratione, extra rationem esse", l. c. — [2]) Vgl.: „Adsis hic totus, ut ad coniecturarum varietatem subintres", l. c. — [3]) „Nullum enim intelligibile uti est te intelligere conspicis, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis quam intelligibile ipsum", l. c. — [4]) Vgl.: „Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis", Ueberschrift zu De docta ignorantia I,3. — [5]) „Non potest . . finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise intelligere", l. c. — [6]) Vgl.: „Intellectus . . . qui non est veritas, nunquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum", l. c. — [7]) Vgl. oben S. 311 Anm. 1. — [8]) „Maximum absolutum . . ., cum quo minimum coincidit", Ueberschrift zu l. c. cap. 4. — [9]) l. c. cap. 5—9. — [10]) Vgl.: „Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur", cap. 4. — [11]) Vgl.: „Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia", cap. 10. — [12]) Vgl.: „Quod mathematica nos iuvet plurimum in diversorum divinorum apprehensione", cap. 11.

die unsichtbaren sind, und dass wir Geschöpfe auf diese Weise unseren Schöpfer gewissermaassen in Spiegel und Gleichniss schauen können. Nun aber befinden sich alle wahrnehmbaren Dinge wegen der veränderlichen Materie, die in ihnen vorherrscht, in einer beständigen Unbeständigkeit. Sie taugen daher weit weniger zu dem genannten Zwecke als die mathematischen Begriffe, welche durchaus unwandelbar und uns nicht im geringsten zweifelhaft erscheinen.[1]) Daher haben in ihnen die Weisen: ein Pythagoras, Platon und Aristoteles, ein Augustinus und Boethius emsig nach Sinnbildern für die Dinge gesucht, welche durch die Vernunft zu erforschen waren.[2]) Dieses Verfahren der Alten will nun auch unser Autor einschlagen, mit jenen wetteifern und stellt den Satz auf: Wenn uns ein Weg zu den göttlichen Dingen nur durch Symbole offen steht, so werden wir die Figuren der Mathematik wegen deren unverfänglichen Gewissheit noch am zweckmässigsten verwerthen können.[3])

Jedoch so ohne weiteres geht dies nicht. Das Grösste schlechthin kann nämlich offenkundig nichts von dem sein, was wir Menschen wissen oder uns denken.[4]) Entschliessen wir uns demnach, dasselbe durch Symbole zu erforschen, so müssen wir über den schlichten Vergleich hinausgehen. Alle mathematischen Figuren nämlich sind endlicher Art und lassen sich anders auch gar nicht vorstellen.[5]) Falls wir daher solche endliche Vorstellungen als Abbild ausnützen wollen, um zu dem schlechthin Grössten emporzusteigen, so müssen wir uns zuerst die endlichen mathematischen Figuren mit ihren wechselnden und wesentlichen Eigenschaften genau besehen[6]) und die wesentlichen entsprechend auf derartige unendliche Figuren übertragen[7]), darauf drittens noch höher hinauf die wesentlichen Eigenschaften der unendlichen Figuren auf das einzigartige Unendliche

---

[1]) Vgl.: „Abstractiora autem istis ... firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia", l. c. — [2]) „Quare in illis sapientes exempla indagandarum rerum per intellectum solerter quaesiverunt", l. c. — [3]) „Cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus", l. c. — [4]) „Constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur", l. c. cap. 12. — [5]) „Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant,..." l. c. — [6]) „Si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus", l. c. — [7]) „Et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre", l. c.

übernehmen, welches sogar von jeder Gestalt völlig frei ist.[1]) Alsdann wird unser Nichtwissen darüber aufgeklärt werden, wie man sich von dem höchsten Sein, solange man im Gleichniss sich abmüht, eine ziemlich richtige und zutreffende Vorstellung zu bilden hat.[2])

In dieser Richtung aber gingen heilige und hochbegabte Denker schon voran und bedienten sich dabei mannigfach verschiedener Ausdrucksweisen.[3]) Der gottergebene Anselm verglich die absolut höchste Wahrheit mit der unendlichen Gerade[4]); ihm folgend, eilt unser Autor auf die Figur der Gerade zu, die er sich als gerade Linie vorstellt.[5]) Einige sehr Sachverständige stellten der hochgebenedeiten Dreieinigkeit ein Dreieck mit drei gleichen, rechten Winkeln an die Seite[6]); und weil ein derartiges Dreieck, wie sich zeigen lässt, unbedingt von unendlichen Seiten begrenzt ist, so wird man dasselbe wohl unendliches Dreieck nennen können[7]); auch diesen will sich unser Schriftsteller anschliessen.[8]) Andere, welche es sich angelegen sein liessen, die unendliche Einheit zu versinnbilden, sagten, Gott sei unendlicher Kreis.[9]) Jene aber, welche vornehmlich die völlig wirkliche Existenz Gottes in's Auge fassten, versicherten, Gott sei sozusagen unendliche Kugel.[10]) All diese Forscher, so schliesst der kurze geschichtliche Rückblick, hätten sich gleichzeitig von dem absolut Grössten eine zutreffende Vorstellung gebildet, und auf eins hinaus laufe aller Ansicht.[11])

Der bündige Nachweis für die Richtigkeit der zuletzt ausgesprochenen Behauptung ist in folgendem Satze zu suchen: Wäre eine Linie unendlich, so wäre selbige gerade, wäre Dreieck, wäre Kreis

---

[1]) „Post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex, absolutissimum etiam ab omni figura", l. c. — [2]) Et tunc nostra ignorantia . . docebitur, quo modo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendium", l. c. — [3]) Vgl.: „Sancti viri et elevatissimi ingenii, qui ae figuris applicarunt, varie locuti sunt", l. c. — [4]) „Anselmus devotissimus veritatem maximam rectitudini infinitae comparavit", l. c. Vgl. Anselmus, De veritate cap. 10, 18. — [5]) „Quem nos sequentes ad figuram rectitudinis, quam lineam rectam imaginor, convolemus", l. c. — [6]) „Alii peritissimi trinitati superbenedictae triangulum trium aequalium et rectorum angulorum compararunt", l. c. — [7]) „Et quoniam talis triangulus necessario est ex infinitis lateribus, ut ostendetur, dici poterit triangulus infinitus", l. c. — [8]) „Et hos etiam sequimur", l. c. — [9]) „Alii, qui unitatem infinitam figurare nisi sunt, deum circulum dixerunt infinitum". l. c. – [10]) „Illi vero, qui actualissimam dei existentiam considerarunt, deum quasi sphaeram infinitam affirmarunt", l. c. — [11]) Vgl.: „Nos autem istos omnes simul de maximo recte concepisse et unam omnium sententiam ostendemus" l. c.

und wäre Kugel[1]); wäre umgekehrt eine Kugel unendlich, so wäre selbige auf gleiche Weise Dreieck, Kreis und Linie[2]); ebenso ist von einem unendlichen Dreiecke und einem unendlichen Kreise genau dasselbe auszusagen.[3]) Die Richtigkeit dieses Satzes aber leuchtet ein, wenn wir die Veränderungen beachten, welche an einer grössten und unendlichen Linie vor sich gehen.[4])

Zunächst nämlich ist eine unendliche Linie offenbar gerade. Den Durchmesser eines (endlichen) Kreises bildet eine gerade und die Peripherie eine krumme Linie. Wenn nun diese krumme Linie in ihrer Krümmung eine Minderung erfährt, insoweit sie Peripherie eines grösseren Kreises sein wird, so ist die Peripherie eines grössten Kreises, welche nicht (mehr) grösser sein kann, am wenigsten (unter allen) krumm, demnach am meisten gerade.[5]) Es trifft also mit dem Grössten das Kleinste zusammen, so dass augenscheinlich eine grösste Linie nothwendig am meisten gerade und am wenigsten krumm ist.[6])

Zweitens ward behauptet, eine unendliche Linie sei grösstes Dreieck, grösster Kreis und grösste Kugel.[7]) Um diesen Satz zu beweisen, muss man an endlichen Linien bemerken, was alles in der Möglichkeit einer endlichen Linie liegt[8]); und weil all dasjenige, was eine endliche der Möglichkeit nach, eine unendliche wirklich ist, so wird uns das Ergebniss, wonach wir forschen, ziemlich einleuchtend sein.[9]) Erstlich wissen wir, dass eine endliche Linie in der Längsrichtung stets länger und gerader sein kann, und ist bereits nachgewiesen, dass eine grösste am längsten und geradesten wäre. Wenn man zweitens eine Linie $ab$, während der Punkt $a$ unbeweglich verbleibt, sich so lange bewegen lässt, bis $b$ in $c$ ankommt, so ist

---

[1]) „Dico igitur: Si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphaera", cap. 13. — [2]) „Et pariformiter si esset sphaera infinita, illa esset triangulus, circulus et linea", l. c. — [3]) „Et ita de triangulo infinito atque circulo infinito idem dicendum est", l. c. — [4]) Vgl.: „De passionibus lineae maximae et infinitae", Aufschrift zu l. c. cap. 13 — [5]) „Si igitur curva linea in sua curvitate recipit minus, quanto circumferentia fuerit maioris circuli: igitur circumferentia maximi circuli, quae maior esse non potest, est minime curva, quare maxime recta", l. c. — [6]) „Coincidit igitur cum maximo minimum, ita ut ad oculum videatur necessarium esse, quod maxima linea sit recta maxime et minime curva", l. c. — [7]) Secundo dictum est lineam infinitam esse triangulum maximum, circulum et sphaeram". l. c. — [8]) „Et ad hoc ostendendum oportet ut in lineis finitis videamus, quid sit in potentia finitae lineae", l. c. — [9]) „Et quia quidquid finita est in potentia, hoc infinita est actu, erit nobis clarius id quod inquirimus", l. c.

ein Dreieck entstanden.[1]) Lässt man die Umdrehung sich vollenden, so dass *b* zu dem Punkte zurückkehrt, vonwo es ausging, so entsteht ein Kreis.[2]) Verbleibt abermals *a* unbeweglich und lässt *b* sich so lange drehen, bis es zu dem seinem Anfange entgegengesetzten Punkte *d* gelangt, so ist aus der Linie *a b* und *a d* eine einzige fortlaufende Linie geworden und ein Halbkreis beschrieben[3]); wenn nunmehr der Durchmesser *b d* unbeweglich verbleibt, der Halbkreis sich um seinen Durchmesser herumdreht, so entsteht eine Kugel[4]), das letzte Glied der Entwickelungsreihe aus der Möglichkeit einer Linie.[5]) Liegen demnach in der Möglichkeit einer endlichen Linie jene Figuren, und ist eine unendliche Linie all dasjenige wirklich, wozu sich eine endliche in der Möglichkeit befindet, so folgt daraus, dass eine unendliche zugleich Dreieck, Kreis und Kugel ist.[6])

Bei Aeusserungen aus den vierziger Jahren, wie die zuletzt erwähnten, darf man meines Erachtens niemals ausser Acht lassen, dass hierselbst der mathematische Faden nicht erst, wie man wohl glaubt[7]), in das theologisch-philosophische Gebiet überzugehen beginnt und schliesslich abreisst, sondern bereits übergegangen und abgerissen ist. Ausschliesslich behufs Verwendung zu Symbolen ist von einer unendlichen Linie, welche gleichzeitig Dreieck, Kreis und Kugel, die Rede. Alles Nähere darüber aber gehört — da man Symbole nicht dort, woher sie, sondern nur dort, wohin sie hinübergenommen wurden, wird ausführlicher zu besprechen haben[8]), — augenscheinlich nicht hieher. In der Weise aber, wie es geschehen, glaubte ich jene mathematischen Symbole erwähnen zu sollen, um eben den klaren Nachweis zu liefern, dass sie nicht hierher gehören.[9])

---

[1]) „Secundo si linea *a b* remanente puncto *a* immobili circumduceretur, quousque *b* veniret in *c*, ortus est triangulus", l. c. — [2]) „Si perficitur circumductio, quousque *b* redeat ad initium, ubi incepit, fit circulus", l. c. — [3]) „Si iterum *a* remanente immobili *b* circumducitur, quousque perveniat ad locum oppositum, ubi incepit, qui sit *d*: est ex linea *a b* et *a d* effecta una continua linea et semicirculus descriptus", l. c. — [4]) „Et si remanente *b d* diametro immobili circumducatur semicirculus, exoritur sphaera", l. c. — [5]) Vgl.: „Et ipsa sphaera est ultimum de potentia lineae totaliter existens in actu", l. c. — [6]) „Si igitur in potentia lineae finitae sunt istae figurae et linea infinita est omnia actu, ad quae finita est in potentia, sequitur infinitum (lies: infinitam) esse triangulum, circulum et sphaeram", l. c. — [7]) Cantor II,174; ähnlich Schanz S. 10. — [8]) Solche Symbole immer und immer wieder aus der Mathematik herbeizuschaffen, wird der Autor anscheinend nie müde; neben den Figuren aus der Geometrie spielt in den „Annahmen" die Zahlenlehre mit ihren vier Einheiten 1, 10, 100 und 1000 eine sehr bedeutsame Rolle; vgl. De coniecturis I, 5—10. — [9]) Nicht die soeben

Dagegen verdienen Sätze wie folgende schon eine wiederholte Erwähnung: Ein Zusammentreffen von Gegensätzen hat der Verstand in der Mathematik zu vermeiden; alle mathematischen Figuren sind endlicher Art und lassen sich anders gar nicht vorstellen; jede Zahl gerade oder ungerade; irrational das Verhältniss der Diagonale zur Seite eines Quadrates, irrational auch das Verhältniss des Durchmessers eines Kreises zur Peripherie. Solche und ähnliche Sätze nämlich charakterisiren zur Genüge den mathematischen Standpunkt, welchen Cusanus um 1440 für den allein zulässigen ansah. Es ist genau derselbe, den schon im Alterthume Euklid vertrat. Wesentlich Neues bietet uns jener daher gegenwärtig nicht, wesentlich Neues verspricht er uns ebensowenig für die Zukunft; das Einzige, was er uns glaubt in Aussicht stellen zu dürfen, ist ein gewisser Ausbau der Euklid'schen Geometrie. Es kam späterhin freilich anders.

(Fortsetzung folgt.)

---

erwähnten, wohl aber andere Forscher glauben, ohne zu wissen, um was es sich eigentlich handelt, über die unendlichen Figuren spötteln zu dürfen. Namentlich diesen gegenüber sei nochmals betont, dass es sich in dem „gelehrten Nichtwissen" nur um geometrische Symbole und nicht um reine Geometrie handelt.

# Recensionen und Referate.

**Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung.** Von Dr. C. Braig, Prof. a. d. Universität Freiburg. Freiburg i. B., Herder 1894. XII,64 S.

Vorgenannte kleine, aber gedankenreiche Schrift bietet, wenn man ihre Vorbemerkung sowie „den Eingang und Schluss derselben neben etlichen Untertheilen, wovon einer die Grundzüge der Kant'schen Religionsphilosophie gibt“ (S. V), in Abrechnung bringt[1]), den Inhalt einer Rede genau so, wie sie der Vf. der Schrift beim Antritt seines akademischen Lehramts zu Freiburg am 5. Juni 1894 gehalten hat (ebend.). Darum glaubte er auch, die zu seiner Schrift gehörigen „kritischen und literarischen Nachweise für diesmal in seinen Concepten zurückbehalten zu dürfen“ (S. XII). Nach dem Titel der Schrift zu schliessen, handelt es sich in ihr streng genommen nur um die kritische und christliche Fassung der Freiheit der philosophischen Forschung oder, gemeinverständlicher gesprochen, um die Auffassung von Freiheit der philosophischen Forschung, wie man sie auf dem Standpunkt des Kant'schen Kriticismus und auf dem des Christenthums bezw. der katholischen Kirche alleinig gelten lässt. Schaut man aber in die Schrift hinein, so findet man, dass ihr Verfasser das eben angegebene Thema etwas erweitert hat; denn er spricht und handelt, wenn auch nicht gerade *ex professo*, neben der Freiheit der philosophischen Forschung auch von der wissenschaftlichen Freiheit überhaupt (S. 37 u. 47 f.), oder von der Freiheit des Wissens und der Wissenschaft (S. 13), oder von den Freiheitsrechten der natürlichen Wissenschaften (S. 37), oder von der Autonomie bezw. Heautonomie der Vernunft (S. 13, 23 u. 32), oder von der Freiheit der Vernunft dem Glauben gegenüber (S. 41).

[1]) Die mit Anführungszeichen aufgezählten Stücke seiner Schrift hat der Vf. bei dem mündlichen Vortrage übergangen, „um, wie er sagt (S. V), die Geduld seiner Zuhörer nicht über Gebühr in Anspruch zu nehmen.“ Und vielleicht hätte die Schrift ohne die genannten Stücke auch etwas mehr den Eindruck eines sachlich zusammengehörigen und harmonisch gegliederten Ganzen hervorgerufen.

Was nun das engere wie das weitere Thema seiner Schrift betrifft, d. i. die Frage nach „der Freiheit der philosophischen Forschung“ und die nach „der Freiheit des wissenschaftlichen Denkens“, so nimmt der Vf. an (ob auch mit Recht?), dass sie sich eigentlich nicht erschöpfen“ (S. 8), was wohl heissen soll, dass der in ihnen gelegene Inhalt sich eigentlich nicht erschöpfen lasse. Darum glaubt er am schicklichsten und besten zu thun, wenn er die Erörterung der Frage an typische Namen anknüpfe (ebend.). Und als solche erscheinen ihm der „Einsiedler von Königsberg“ und das Vaticanische Concil. „Wenn ich, sagt er, den Namen Immanuel Kant und das Wort von dem Vaticanischen Concil ausspreche, so weiss ich, dass beide, dort die Gönner und die Gegner, hier die Anerkennung und die Ablehnung, sich zusammenfinden, um die Bedeutsamkeit des Benannten und Bezeichneten einstimmig zu betonen“ (S. 8 f.).

Für Kant scheint der Vf. eine Art von Vorliebe zu haben. Kant ist ihm der „Weise von Königsberg“, „der Altmeister der Vernunftkritik“, „bei dem noch heute die eigentliche Bahnführung der deutschen Philosophie steht“; ihm reicht er „unter den neuen deutschen Denkern die Palme“, „gerne folgt er seinem Unterrichte und hört mit Aufmerksamkeit seine Rede, die von der Freiheit des philosophischen Suchens und Untersuchens handelt“ (S. 12 u. 36) und wohl den Inhalt der Kant'schen Schrift: „Der Streit der Facultäten“ bildet. Nach der Auffassung Kant's nun d. i. „in kritischer Fassung“ besteht die Freiheit der Philosophie oder der philosophischen Forschung in der „freien Berechtigung oder Befugniss des Denkens, über die Aufgaben, Gegenstände und Grenzen der Rechts- und Heilkunde selbständige Untersuchungen anzustellen“ (S. 22), ja sogar in der vollen Autonomie der Vernunft gegenüber der Theologie (S. 23), wie jeder andern „statutarischen“ (vgl. ebend.) Wissenschaft, mit anderen Worten „darin, jederzeit, vor jedermann, zu Gunsten jedermanns öffentlich und unbedingt einzutreten für das Gewissen und für die Vernunft, für das Gesetz der Vernunft und für das Recht ihrer Selbstbestimmung“ (S. 32). „Jus, Medicin und Theologie müssen sich (nach der Meinung Kant's) die Zweifel und Einwürfe der Philosophie gefallen lassen, wenn die Wahrheit die wesentliche Bedingung der Gelehrsamkeit bleiben soll“ (S. 14). „Der Philosophie gebührt es in der Republik (!? vgl. S. 62) der Wissenschaften ein freies Richteramt zu verwalten“ (S. 33). „Der Philosophie kommt unbedingt die Befugniss zu, jede Sonderwissenschaft auf die formale Richtigkeit ihres Inhalts und auf die logische Folgerichtigkeit ihres Zusammenhanges mit den übrigen Wissenszweigen zu prüfen; der Philosoph ist gehalten, die logisch formale Wahrheit des menschlichen Erkennens zu controlliren, ohne Unterlass und ohne Ansehen der Personen“ (S. 34). Und der Vf. unserer Schrift theilt die zuletzt ausgesprochene Ansicht Kant's (ebend.), ja er hofft, dass „jeder Vertreter des

menschlichen Wissens dem Philosophen von Königsberg und ihm vorbehaltlos zustimmen" (S. 34) werde. Ob seine Hoffnung wohl in Erfüllung gehen mag? Wir zweifeln sehr. Aber darin stimmen wir dem Vf. unserer Schrift gern bei, wenn er sagt, dass das Problem von der Freiheit der philosophischen Forschung durch die Antworten Kant's nicht gelöst ist (S. 35), und begründen unsere Zustimmung mit der Thatsache, dass Kant mit seinen aufgeführten Antworten das Problem in seinem Kern und Stern eigentlich gar nicht berührt (vgl. S. 41) hat. Denn das Thema der Schrift besteht, streng und genau genommen, in der Frage, ob die philosophische Forschung oder die Forschung des Philosophen frei d. i. unabhängig sei, und zwar nicht allem Möglichen gegenüber, sondern einzig und allein gegenüber dem christlichen Glauben oder der positiven Offenbarung oder dem Hort derselben, der katholischen Kirche. Freilich hat dann die Auffassung Kant's über die Freiheit der philosophischen Forschung keine actuelle (S. V), sondern nur mehr eine geschichtliche Bedeutung.

„In christlicher Fassung" d. i. nach christlicher Auffassung ist die Freiheit der philosophischen Forschung keine absolute und schrankenlose, keiner Wissenschaft kommt „schlechthinige Unabhängigkeit und sozusagen Steuerfreiheit dem Glauben gegenüber zu" (S. 45). Welche Freiheit aber die Kirche der philosophischen und jeder anderen menschlich-wissenschaftlichen Forschung zuerkennt, lehrt das Concilium Vaticanum im 4. Kapitel seiner *Constitutio dogmatica de fide catholica.* Es sagt, um die Uebersetzung des Vf.'s anzuführen: „Keineswegs will die Kirche verbieten, dass die menschlichen Wissenschaften jeweils in ihrem Bannkreise von den ihr (soll heissen: ihnen) eigenthümlichen Ausgangspunkten und von der ihr (soll heissen: ihnen) eigenthümlichen Forschungsweise Gebrauch machen" (S. 49). Alsdann fährt es weiter (diese Worte hat der Vf. nicht benützt): „Aber indem sie (die Kirche) diese gerechte Freiheit anerkennt, will die Kirche sorgfältig verhüten *(cavet)*, dass die menschlichen Wissenschaften im Widerspruch zu der göttlichen Wissenschaft Irrthümer in sich aufnehmen oder mit Ueberschreitung ihrer eigenen Grenzgebiete dasjenige, was Sache des Glaubens ist, mit Beschlag belegen und in Verwirrung bringen." Und die Kirche sucht dies dadurch zu verhüten, dass sie ihre Dogmen vor die menschlichen Wissenschaften als Orientirungsnormen, zwar nicht als positive, sondern als negative Orientirungsnormen *(norma cavendi)* oder als einen „verbietenden Maasstab" hinstellt (S. VI f., 47, 54 ff. u. 59). Damit stimmt genau überein, wenn Papst Pius IX. unterm 21. Decbr. 1863 an den Erzbischof von München schreibt: „Quamvis naturales disciplinae suis principiis ratione cognitis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et

commentationibus animadvertant, posse se illis adduci, ut saepissime accidit, ad ea praeferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelatae fuere." „Der unbefangene Kritiker des christlichen Standpunkts, sagt der Vf. mit Recht (S. 54), gibt sofort zu, dass es sich (dabei) nicht um das Denken der formalen Logik, nicht um eine Meisterung des Denkens handelt, welches das Instrument des Wissens ist, . . . dass der kirchliche Standpunkt überhaupt nicht ein *Crede*, sondern ein *Cave* bedeutet" (vgl. S. 14). Aber der befangene Kritiker hält das Wort von „der negativen Orientirung" für einen logischen Widersinn (S. 54). Er sagt: „Die Versicherung, die christliche Philosophie solle frei sein, ist eine *contradictio in terminis*. Ist die Philosophie christlich, dann ist sie kirchlich gebunden; ist sie frei, dann ist sie nicht christlich" (S. 52); und könnte dem Gesagten mit den Worten Kant's noch hinzufügen: „Es ist doch sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse" (Krit. d. r. Vernunft. Methodenl. 1. Hptst. 2. Abschn.). Als ob es denn für einen solchen Kritiker und für den „negativen" Philosophen (S. 56), wenn er die Denkfreiheit nicht etwa als Erlaubtheit des Irrens in Anspruch nimmt (ebend.), keine Denknorm der Orientirung gebe; freilich eine selbst gewählte oder selbst gemachte (S. 47 u. 58), weil er ja ein absolutes Denkideal d. i. eine unfehlbare Wahrheit überhaupt nicht anerkennt (S. 57). Ist aber dies der Fall, so fragt der Vf. mit Recht: „Welches Denken ist (denn nun) freier, jenes, das einer gegebenen, oder jenes, das einer gemachten Wahrheitsnorm in seinen Bewegungen folgt" (S. 48)? Und ebenso Recht hat er, wenn er antwortet: „Ein gegebenes Denkgesetz behindert die Freiheit meines philosophischen Suchens mindestens ebensowenig, als eine gemachte Denknorm, und indem ich mich auf meinen Standpunkt stelle, hab' ich allermindestens ebensoviel philosophisches Recht, als die Wahl irgend eines anderen Standpunktes beanspruchen darf" (S. 53). Wir wären aber noch etwas weiter gegangen und hätten im Anschlusse an den letzten Satz der kleinen Schrift: „Die Wahrheit wird euch frei machen" nachgewiesen, dass die Freiheit der philosophischen Forschung, wie die Kirche sie versteht, ihre wahre und eigentliche Freiheit, ihre Freiheit im vollkommensten Sinne des Wortes ist, und dass der Spanier J. Balmes Recht hat, wenn er sagt: „Die Philosophie stirbt nicht und wird nicht schwach, wenn sie im Schatten der Religion steht, sie wird dadurch vielmehr belebt und gestärkt; der Geist verliert nichts von seiner Kraft, er fliegt vielmehr mit um so grösserer Kühnheit und Leichtigkeit, wenn er sicher ist, dass er nicht den Weg verlieren kann."[1])

Trier. **Dr. L. Schütz.**

[1]) Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Aus dem Spanischen übersetzt. Regensburg. 1853. S. 182.

**Das System der Uebergewalt oder das analytisch-synthetische Princip der Natur.** Von K. Beyrich. Berlin, Oppenheim 1895.

Der Vf. dieser Schrift fasst seine naturphilosophischen Anschauungen in folgende 11 Thesen zusammen.

1. Alle Veränderungen der Natur beruhen auf einem System der Uebergewalt, des Ueberdruckes.

2. Alle Veränderungen und Bewegungen beruhen auf dem Gesetze der Erhaltung des Raumes und auf einem Kampfe um den Raum. Die Existenz eines leeren Raumes ist in den Grenzen unserer Wahrnehmung unmöglich.

3. Die Natur besteht aus wägbarem Stoff und unwägbarem Weltätherstoff.

4. Alle Stoffe sind durch eine Uebergewalt mit Krafteigenschaft begabt, Stoff ist die ponderabele, Weltäther die imponderabele Kraft, und entscheidet der Ueberdruck des Einen die Energie.

5. Strahlende, latente und freie Wärme sind mit Arbeit äquivalent, Wärme und Weltäther sind äquivalent, folglich auch Arbeit und Weltäther.

6. Energieübertragung beruht auf Aetherströmung und Aetherstauung. Keine Stoffschwingung ohne Weltätherströmung.

7. Luftdruck und Wärme beruhen auf beständiger Wechselwirkung von Stoff und Weltäther wie alle physikalischen Erscheinungen.

8. Alle Bewegung im Weltraum, speciell auch die der Planeten, Monde und Cometen unseres Sonnensystems beruhen auf dem Gesetze des Ueberdrucks. Derselbe kann nur eine Tangentialkraft des Weltäthers sein. Die verschieden geneigten Bahnen der Planeten, directe und retrograde der Cometen erscheinen mechanisch erklärlich als obere und untere Tangenten von konisch directläufigen rotirenden Aetherwirbeln. Die Rotation ist bedingt durch transversalen Widerstand. Die Gravitation beruht wahrscheinlich auf einer Aequivalenz gewisser Massen Stoffes und Weltäthers infolge der Differenz der Krafteigenschaften zu ihrem Volumen, welche durch die regulären Strömungen und Bewegungen des Weltäthers infolge transversalen Ueberdruckes Aether feinsten Grades auf unabsehbare Zeiten nicht wesentlich gestört werden kann.

9. Die Natur hat Stoffatome und Stofffluida, die in ihrer gegenseitigen wechselseitigen Abhängigkeit theils als Atomide, theils als Molekülen zu bezeichnen sind. Durch diese wechselnde Abhängigkeit sind die Volumendifferenzen der Stoffe bedingt.

10. Philosophie und Naturwissenschaft, Speculation und Erfahrung sind nur in ihrer Verbindung der allein gebotene Weg zu einer gesunden Naturerkenntniss.

11. Das Naturgesetz der Uebergewalt für die Bewegung im Weltall erfordert ebenso wie das analytisch-synthetische Princip die Anerkennung

des Gottesbegriffes und die Aufrechterhaltung des Dualismus von Gott und Welt.

Die letzteren Gedanken führt der Vf. in folgender Weise weiter aus: „Die Naturforschung führt uns zur heutigen Zeit zu der Erkenntniss, dass die Natur nicht nur ein synthetisches oder aufbauendes Princip verfolgt, dass sie die Welt, das Sonnensystem und unsere Erde mit allen ihren Erscheinungen, nicht lediglich aus unscheinbarsten Theilchen in stufenweiser Entwickelung, Organisation oder Körperbildung aufbaut, vielmehr dass sie selbst gezwungen ist, als durch dieses Aufbauen gleichzeitig bedingt, ein analytisches Princip zu verfolgen und dieses analytisch-synthetische Princip von Anfang aller Bewegung an verfolgt haben muss. Es kann deshalb von Anfang an nicht blos Stoff als Material zum Zusammensetzen vorhanden gedacht werden, sondern muss auch Stoff zum Auflösen vorhanden gewesen sein. Der Gottesidee des analytisch-synthetischen Princips muss der Wille, diese Principien durchzuführen, gefolgt sein und dem Willen die Bewegung, d. i. die That, die Scheidung zwischen synthetischem oder positivem Stoffe und analytischem oder negativem Stoffe mittelst Uebergewalt." „Die gesammte Natur besteht daher 1. aus synthetischem oder positivem Urstoff, das ist qualitativer, wägbarer Stoff oder Substanz, Materie genannt, und 2. aus analytischem oder negativem Urstoff, unwägbarem nur räumlichem Stoff, Weltäther genannt."

Die nähere Erklärung und Begründung dieser Theorie, wie sie der Vf. insbesondere eingehend an der Dampfkraft nachweist, kann nicht leicht in Kürze wiedergegeben werden: wir müssen den Leser auf das Werk selbst verweisen.

---

**Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit.** Mit Rücksicht auf die herkömmlichen Gottesbeweise von Dr. E. Melzer. Neisse, Neumann 1895.

Den grösseren Theil dieser Schrift nimmt die historisch-kritische Darstellung der herkömmlichen Gottesbeweise (S. 16—101) ein, deren Ergebniss der Vf. so zusammenfasst:

Von den herkömmlichen Gottesbeweisen hat sich der ontologische als entschieden unhaltbar erwiesen, ebenso der historische, welcher mit ihm derselben Art ist. Die Kühn'sche Beweisführung auf Grund der dem Menschengeiste vorleuchtenden Gottesidee leidet an einer gewissen durch eine mangelhafte Erkenntnisstheorie bewirkten Unklarheit, sofern sie die ontologische und kosmologische Betrachtungsweise vereinigen will. Der teleologische und moralische Beweis haben — aber nicht als Beweise — Bedeutung, wenn Gottes Existenz bereits dargethan ist. Fehlerhaft ist die kosmologische Beweisführung, wenn sie ohne psychologische Grundlage von der Natur aus aufgebaut wird, und wenn sie die Begründung der Erscheinungen in ihren creatürlichen Factoren unterlässt, während erst, nachdem diese Begründung vorangegangen, an jenen Factoren eine

eigenthümliche Beschaffenheit aufzuzeigen ist, woraus ihre Geschaffenheit erschlossen werden muss.

Der Vf. führt dagegen nur einen einzigen Beweis für Gottes Dasein (S. 3—16), eine Art kosmologischen oder vielleicht besser psychologischen Beweises, indem er mit A. Günther aus der Beschaffenheit des Menschengeistes argumentirt. Folgendes ist sein Gedankengang.

Unser Geist kann nur durch Einwirkung von aussen in seine Lebensentfaltung eintreten; er ist also in dieser beschränkt, auf anderes angewiesen und insofern relativ, nicht absolut. Ein Sein aber, das nicht durch sich allein in die Erscheinung zu treten vermag, kann noch weniger durch sich allein das Sein, die unumgängliche Voraussetzung des Erscheinens, besitzen; es ist ein Sein nicht durch sich, also durch ein anderes und auch in dieser Beziehung relativ; es ist mit einer doppelten Negativität behaftet, der Negativität der ursprünglichen Unbestimmtheit und der Nichtabsolutheit. Durch die Negation dieser doppelten Negativität gelangen wir zu dem Gedanken der Existenz Gottes, indem wir zunächst uns selbst unterscheiden als Erscheinen und Sein, indem wir unsere Erscheinungswelt in dem Sein begründen, sie in dem Sein als beschränkt, in dem Sein als bedingt finden und darum beide in einem letzten Realprincip begründen, das weder bedingt noch beschränkt ist.

„Dieses Realprincip ist unser Schöpfer; denn auf einen solchen müssen wir den Geist in seinem Nichtdurchsichsein zurückführen. Unser Geist macht in und an sich selber die Entdeckung, dass er zwar Realprincip oder Substanz, aber beschränkte und bedingte, nicht schlechthinige sondern endliche Substanz ist; dadurch wird er genöthigt, über sich hinauszugehen und zu der bedingten Substanz seines Geistes und jeder anderen, die etwa ausser dieser vorhanden ist, eine absolut unbedingte Causalität als deren Schöpfer hinzuzudenken.

„Diesen Schöpfer nun kann er in seiner Selbstbestimmtheit nur als persönlichen, selbstbewussten auffassen, der von jeder anderen Substanz wesenhaft verschieden ist. Unser Ich erkennt diese wesenhafte Verschiedenheit von Gott zunächst in Beziehung auf sich selbst. Das Ich, die beschränkte und bedingte Realität, muss gesetzt sein von der unbeschränkten und unbedingten, die von ihrer wesentlichen Beschaffenheit abfallen würde, wenn sie sich durch Theilung oder Emanation verendlichte. Als persönlich ist der Schöpfer zu denken, weil er als unpersönlicher nicht imstande wäre, qualitativ von ihm verschiedene Substanzen zu setzen.

„Mit der Idee von Gott als persönlichem Weltschöpfer ist die Möglichkeit und Nöthigung gegeben, zu dem Gedanken von Gott ohne die Welt und vor derselben überzugehen. Die Offenbarung des persönlichen Gottes durch die Schöpfung hat die Offenbarung seines als persönlichen Princips in seinem eigenen Lebensprocess zur Voraussetzung."

Wenn wir von der letzten Wendung absehen, welche das trinitarische Leben Gottes als Voraussetzung der Schöpfung anzunehmen scheint, halten wir diesen Beweis für recht geeignet, um unmittelbarer als es durch die gewöhnlichen Gottesbeweise geschieht, die Existenz eines

persönlichen Gottes darzuthun. Wir halten es aber nicht für gerathen, ihn als den alleinigen gelten zu lassen; die vom Vf. kritisirten Beweise des hl. Thomas könnten demselben jedenfalls als sehr werthvolle Ergänzung und Vertiefung dienen.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

**Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles.** Von Dr. Lamb. Filkuka. Wien, C. Konegen, 1895. VIII, 138 S. *M.* 3.

Die vorliegende Schrift ist keine gewöhnliche Arbeit und bietet inhaltlich viel mehr, als der Titel auf den ersten Blick besagt; dieselbe ist eine vortreffliche und gründliche Vertheidigung der Aristotelischen Ethik gegenüber so manchen Angriffen. Zunächst zeigt der Vf., dass die Ethik des Aristoteles kein Rückschritt im Vergleich zur Platonischen ist, wie man durchschnittlich bei den Historikern lesen kann, die darin überhaupt nur Bruchstücke, aber kein zusammenhängendes System und Ganzes sehen wollen. Demgemäss vertheidigt der Vf. den Aristoteles gegen einen dreifachen Vorwurf, indem man dessen Ethik als empirisch, als autonom, als eudämonistisch tadelt, und er stellt es als seine Aufgabe hin, „nachzuweisen, dass jene Vorwürfe im ganzen und grossen nicht berechtigt sind." Die ganze Untersuchung lässt sich kurz zu der These formuliren: „Es ist möglich, die Grundzüge der aristotelischen Weltanschauung zu einem einheitlichen System zu vereinigen."

Der leitende Gedanke der ganzen Schrift, der zweifellos der richtige ist, besteht darin, dass ein vollendetes, wohlbegründetes System der Ethik weder eine blose Güterlehre, noch eine blose Tugendlehre, noch eine einseitig rigoristische Pflichtenlehre sein darf, sondern alle drei Elemente organisch in sich vereinigen muss, und zwar auf Grund metaphysischer Principien. Letzteres ist bei Aristoteles der Fall. Seine Metaphysik lehrt eine „immanente Teleologie", so zwar dass der Mensch in einer seiner Freiheit entsprechenden Weise dem *summum bonum* als seinem Ziele zusteuert, welches zugleich die *causa prima* ist. Daraus ergibt sich aber leicht sowohl das allgemeine Moralprincip für den Menschen (die wahre Menschennatur) als auch die Bestimmung des Ethisch-Guten, dem auch der Charakter der Pflicht nicht fehlt, da die „Entfaltung der wahren Menschennatur im verpflichtenden Willen des Schöpfers begründet ist" (S. 138).

Um also für seine Auseinandersetzungen über die Ethik des Aristoteles neuen festen Grund zu haben, bietet der Vf. in der ersten grösseren Hälfte der Schrift in vier Thesen eine vortreffliche Darlegung der metaphysischen Principien, auf denen Aristoteles seine Ethik aufgebaut hat, und da kommt vor allem das Verhältniss der aristotelischen zur platonischen

Theorie zur Sprache. Das Problem des Werdens hatte Plato nicht gelöst; Aristoteles macht es zu einem Hauptgegenstande seiner Metaphysik, einerseits die platonische Lehre corrigirend, andererseits neue Elemente einführend, und zwar hauptsächlich die Zweckursache.

„Von einem Seienden als der *causa efficiens* ausgehend, endigt das Werden in einem Sein als seinem Ziele" (3. These). „Wenngleich diese Teleologie eine immanente ist, so findet sich doch die schönste Uebereinstimmung dieser Sonderzwecke in der Harmonie des Universums; es existirt eben ein gemeinsamer, extramundaner, höchster und letzter Endzweck des All's, der zugleich die Urform und der Urheber dieser ganzen Ordnung ist, Gott" (4. These).

In all diesen Ausführungen schliesst sich der Vf. ganz der Scholastik und insbesondere dem hl. Thomas an. Mit Unrecht scheint er mir denselben zu verlassen, wo er den aristotelischen Satz: „Die Form wird nicht", von der metaphysischen Form, nicht von der physischen, verstanden wissen will. Dies umsomehr, wenn Aristoteles wirklich eine Schöpfung aus Nichts gekannt und, wie der Vf. meint, die Geisterwelt (auch die menschliche Seele) durch eigentliche Schöpfung hätte entstehen lassen. Letztere Ansicht scheint aber ebenfalls wenig verbürgt.

Auf Grund dieser metaphysischen Auseinandersetzungen kommt nun der Vf. in fünf weiteren Thesen zur Darstellung der Ethik, welche Aristoteles trotz ihres innigen Zusammenhanges mit der Metaphysik doch thatsächlich in einer relativen Selbständigkeit behandelte. Aristoteles geht vom Begriff der Glückseligkeit aus; allein seine Ethik ist kein Hedonismus.

„Der Begriff des ἔργον ἀνθρώπου ist allein schon hinreichend, um seine Ethik vor dem Vorwurf des Empirismus und auch vor einem unberechtigten Eudämonismus zu schützen" (S. 107). „Nur ein metaphysisches System, für welches jedes besondere Wesen seinen eigenthümlichen Zweck durch seine ganze Natur und Wesenheit vorgezeichnet besitzt, konnte dahin kommen, als das ethisch Gute, also als das Princip der Moral die Vollkommenheit der menschlichen Natur zu erkennen, jene Vollkommenheit, welche der menschlichen Natur als solcher vorgesetzt ist, also das vernünftige Handeln eines sinnlich-vernünftigen Wesens" (S. 107).

Demgemäss umfasst die Ethik des Aristoteles sowohl eine Tugendlehre als eine Güterlehre. Aber die weitere Frage ist, ob auch die Pflichtmässigkeit des guten Handelns, das Obligationsprincip, bei Aristoteles einen genügenden Ausdruck gefunden hat. Denn, wie der Vf. sehr gut bemerkt (S. 117), eine Verpflichtung des Willens durch ein Sittengesetz kann weder daraus hergeleitet werden, dass das ethisch Gute etwas Schönes, noch daraus, dass es etwas Beglückendes ist, wennschon diese beiden Momente in inniger Verbindung dazu stehen; eine Verpflichtung kann einem Willen nur auferlegt werden durch einen höheren Willen. In diesem Sinne stellt nun der Vf. die 8. These auf:

„Wenn auch die Pflichtmässigkeit des ethisch guten Handelns nicht voll-

ständig exact begründet wird, so ist doch der Begriff der *lex naturalis* der aristotelischen Philosophie nicht fremd."

Denn der verpflichtende höhere Wille Gottes hat dem Menschen im Universum seine bestimmte Aufgabe gegeben (ἔργον ἀνθρώπου). Diese Aufgabe erkennt die menschliche Vernunft nicht als autonome Gesetzgeberin, sondern „als Dolmetsch für die Sprache eines Höheren" (S. 121). Allerdings tritt diese verpflichtende Kraft des göttlichen Willens weit mehr hervor, wenn Gott nicht blos Bildner der Welt, sondern auch deren Schöpfer ist, wie der Vf. es wenigstens für die Geisterwelt bei Aristoteles annehmen zu können meint. Dennoch wird mit Recht vom Vf. getadelt, dass von Aristoteles „das göttliche Wollen nicht betont wird"; und wenn auch „in dem schöpferischen Denken Gottes sein Wollen *implicite* enthalten ist, ... so hätte doch speciell für die Ethik der Wille Gottes als höchstes Gesetz noch nachdrücklicher hervorgehoben werden müssen" (S. 127). Ein anderer Mangel der aristotelischen Ethik besteht darin, dass Aristoteles infolge seiner Eintheilung in die „zwei wesentlich verschiedenen Theile, die Ethik des Handelns und die Ethik der Contemplation" (7. These), fast nur eine Ethik des Handelns gibt, d. h. die Glückseligkeit der Contemplation des νοῦς nach dem Tode zu wenig berücksichtigt. Daher ist die Glückseligkeit, von der Aristoteles spricht, eine Glückseligkeit in diesem Leben für den ganzen „Menschen"; aber er selbst fühlte heraus, dass eine solche irdische Glückseligkeit keineswegs stets mit der Tugend verknüpft, daher keineswegs ausreichend ist. Dieses ist jedenfalls ein Mangel und ein Beweis der Unvollständigkeit der aristotelischen Ethik, wenn es sich auch damit entschuldigen lässt, dass, wie der Vf. sagt, Aristoteles „nach keiner Richtung hin über das Menschliche hinausgehen" und kein vollständiges System, sondern nur „die Lehre von der sittlich guten Thätigkeit des Menschen in ihrer Beschränkung auf dieses Leben" bieten wollte. Gern aber stimmen wir dem Vf. bei, dass, wenn gleich Aristoteles nicht überall seine Untersuchung über die Ethik bis zum vollen Abschluss geführt hat, dennoch genügende Andeutungen auf die letzten Consequenzen und die metaphysische Begründung der Ethik, auch bezüglich der Verpflichtung und der vollkommenen Glückseligkeit, sich erkennen lassen. Denn der Grund für die Richtigkeit der Ethik bei Aristoteles ist seine richtige Metaphysik; und „es könnte gezeigt werden, dass jedes falsche metaphysische System zu einer einseitigen oder überhaupt zu keiner begründeten Ethik führt, so dass wir den Satz aussprechen können: Das Fundament einer richtigen Ethik kann nur eine Metaphysik der immanenten Teleologie bilden" (S. 138).

Pressburg. **C. Ludewig** S. J.

**Die Augustinische Lehre vom Causalitätsverhältniss Gottes zur Welt.** Ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie von Dr. Ernst Melzer. 8. S. 45. ℳ. 0,50. Neisse, Graveur 1892.

Das inhaltsreiche und anregende Schriftchen ist ein Sonderabdruck aus dem 26. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft „Philomathie" in Neisse und gliedert sich ausser der Einleitung (S. 1—5) in 3 Abschnitte: I. Die vorzeitlichen Voraussetzungen der Welt in den Ideen und dem Willen Gottes (S. 5—16). II. Die Verwirklichung der Weltidee in der Schöpfung durch Gott (S. 16—33). III. Die Erhaltung der geschaffenen Welt durch Gott (S. 33—44). Ein kurzer Schluss fasst die „Resultate der Untersuchung" zusammen (S. 44—45).

Die Ausführungen des Hrn. Vf.'s zeigen, dass es mehr als eine Redensart ist, wenn er (S. 1 f.) den hl. Augustin als „einen seiner Lieblingsschriftsteller" bezeichnet, mit dem bereits 1860 seine Doctordissertation sich beschäftigte.[1])

Vorliegende Abhandlung erhält ihr eigenthümliches Gepräge einmal dadurch, dass sie für verschiedene Augustinische Texte pantheistische Erklärungsversuche abweist, freilich nicht überall in völlig einwandsfreier Art; — dann durch den mehrfachen und höchst dankenswerthen Hinweis auf die Thatsache, dass Augustin keineswegs bloser Neuplatoniker oder Platoniker, sondern auch Aristoteliker und eigenschaffender Philosoph war; — ganz besonders aber durch die merkwürdige Auswahl der einschlägigen Literatur: protestantische, altkatholische, güntherianische Schriftsteller werden uns vorgeführt; die katholische und neuscholastische Literatur fehlt, gerade als gebe es keine derartigen Publicationen in diesem Betreff. Ich will ganz absehen von den Patrologien kath. Verfasser, von den Geschichtswerken über die Philosophie durch Stöckl und Haffner, von einer Reihe einschlägiger Artikel in verschiedenen Jahrgängen des Katholik; die Monographie von Dr. Storz, „Die Philosophie des hl. Augustinus" (1882. Herder) hätte in jedem Falle herangezogen werden müssen.

Ausserdem ist wohl Niemand der richtige Mann, um die Stellung Augustin's zur antiken Philosophie gehörig zu würdigen und einen wirklich auf der gegenwärtig möglichen Höhe stehenden Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie zu liefern, der sich bei Aristoteles nicht genügend und zwar in selbständiger Weise umsieht. Eine werthvolle Bemerkung wie die S. 5 kann unmöglich ausreichen: „Um (Augustin) als Philosophen richtig zu beurtheilen, ist in Anschlag zu

[1]) Augustini et Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione. Bonn 1860 bei Carthaus. — Andere Arbeiten Melzer's betreffen Herder, Fichte, Kant, Lessing, Göthe, Ulrici, Günther, Baltzer, Döllinger u. a.

bringen, dass er die antike Philosophie keineswegs ansieht wie ein kritischer moderner Geschichtschreiber derselben. Ihm kommen ihre Systeme vor allem in Betracht als Mittel zur speculativen Durchdringung des Christenthums. In die Einzelheiten lässt er sich nicht so weit ein, dass er alten und neuen Platonismus scharf unterschiede; er geht Civ. IX. 4. so weit, dass er den Ausdruck Aristoteliker oder Peripatetiker *promiscue* mit Platoniker braucht.[1]) Das Ringen A.'s mit dem Neuplatonismus lässt seine Selbständigkeit und sein Streben nach Originalität als Denker erkennen." Mit Aristoteles scheint aber unser Hr. Vf. wenig vertraut zu sein. Ich wüsste mir sonst nicht zu erklären, wie er bei der höchst lehrreichen und ausserordentlich wichtigen Ausführung S. 18 u. 19 bezüglich der Materie mit dem Vermerk sich begnügen kann, Augustin weiche hierin stark von Plato ab, und den Zusatz unterlässt: „und speculirt ganz aristotelisch." Das Studium von Bäumker's trefflichem „Problem der Materie . . ." dürfte dabei dem Vf. nicht unwichtige Dienste leisten.

Weiterhin möge Hr. Melzer dem Referenten den Wunsch gestatten, dass sein pietätvolles Interesse, welches er unstreitig dem grossen Kirchenvater entgegenbringt, bei weiterem Studium ihn dahin führe, von jenen Männern für die schwierigeren Fragepunkte sich berathen zu lassen, die mit voller Hingabe ihres dialektisch geschulten und hochfliegenden Geistes in die Gedanken des Africaners sich vertieft haben: ich meine Anselmus, die Victoriner, Thomas v. Aq. u. a. Viele schiefe Ausdrücke und Unbestimmtheiten werden dann unmöglich, dem Verhältniss Gottes zur reinen Geisterwelt wird eine eingehendere Betrachtung zu theil und der Selbstwiderspruch, den jetzt der Vf. in der Augustinischen Lehre von der *causa deficiens mali* (S. 29 f.) entdecken will, verwandelt sich in eine tiefgehende und richtige Speculation.

Die nothwendige Kürze verbietet dem Ref. weitere Glossen, so sehr ihn das interessante Schriftchen auch reizt.[2]) Für einen guten Theil der Scholastiker ist die Abhandlung jedenfalls beachtenswerth, für die Gelehrten ausserhalb unseres Lagers darf sie einfach empfohlen werden. Dem Ref. selbst bot ihre Lectüre trotz zahlreicher Meinungsverschiedenheit manchen Genuss und sympathischen Eindruck.

Rom, Colleg des hl. Anselm. **Beda Adlhoch** O. S. B.

---

[1]) Die Stelle ist von Bedeutung und kann der Ansicht zur Stütze dienen, die Dr. Stelzer über das Verhältniss des Aristoteles zu Plato in ‚Studien und Mittheilungen aus dem Bened.-Orden' 1892. S. 122 A. 1 ausgesprochen hat.

[2]) Einiges mehr siehe ‚Studien . . .' 1892 S. 570—573. — Melzer's Schrift: „Die theistische Gottes- und Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilosophie", Neisse 1888, ist vom Ref. bespr. ‚Studien . . .' 1893 S. 1—15 und 222—232.

**Spinoza, ein Meister der Ethik.** Von J. Friedländer. Berlin, Dreher 1895. ℳ 0,50.

Das Resumé dieser Broschüre, welche nach einem in der ‚Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur' in Berlin gehaltenen Vortrage bearbeitet wurde, ist folgendes.

Spinoza hat die wahre Triebfeder des ethischen Verhaltens in vollkommen deutlicher, bewusster Erkenntniss dargelegt. Nicht aus einem unklaren, mystischen Grunde, nicht aus von aussen auferlegten religiösen Vorschriften oder einem abstract construirten kategorischen Imperativ sollen wir ethisch handeln, sondern aus dem Trieb nach Erweiterung unseres Wesens, aus dem Bedürfnisse unserer Natur, ein sinnliches, vorübergehendes, eingebildetes und abhängiges Glück in ein edles, vergeistigtes, dauerndes, wahres und freies Glück umzuwandeln. Das ethische Handeln geht also schliesslich und im letzten Grunde aus dem vernünftig begriffenen Selbsterhaltungstrieb des Individuums selbst hervor.

Zwischen dem vernünftigen Individualismus und dem Collectivismus besteht daher kein Gegensatz und Zwiespalt, wie er in der Vorstellung vieler Köpfe herumspukt; es sind nicht zwei verschiedene Principien, die von verschiedenen Seiten herkommend, das Handeln der Menschen bald nach dieser bald nach jener Richtung ziehen, oder von denen bald das eine bald das andere an den Menschen sein Anrecht geltend macht, sondern der Individualismus vollendet sich vernünftigerweise im Collectivismus, mündet naturnothwendig in ihn ein, weil er sein eigenes wahres und wahrhaft begriffenes Ziel, das dauernde Glück der Individuen, nur im Collectivismus, in der Gemeinsamkeit aller Menschen erreicht. Das ist das grossartige und zugleich unendlich einfache Moralprincip Spinoza's.

Dass der Vf. mit solcher Begeisterung vom Moralprincip Spinoza's spricht, braucht nicht Wunder zu nehmen, stellt er ja doch diesen Philosophen dem göttlichen Heilande gleich und erwartet von ihm das Heil der Welt in unserer traurigen Zeit. Aber in Wirklichkeit stellt er Spinoza unendlich über Christus, da Spinoza's Moral religionslos, die Sittenlehre Jesu Christi aber durchaus religiös und also nach unserem Vf. eine ganz verkehrte ist.

---

**Die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart.** Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnisstheorie von Dr. R. Eisler. Leipzig, Friedrich 1895.

„Eine historische Arbeit zu kritischem Zweck, der Erkenntnisstheorie dadurch eine neue Stütze zu geben, ist die Absicht des Vf.'s." Der orientirende Ueberblick über die verschiedenen Entwickelungsphasen der Aprioritätslehre soll die Bedeutung derselben für die heutige und künftige Erkenntnisswissenschaft darlegen. Die Schrift zerfällt demnach in zwei

Theile, deren erster die Lehre Kant's selbst, der zweite ihre Entwickelung darlegt und zwar kommen im ersten Abschnitt die Anhänger Kant's von Reinhold bis Liebmann und Cohen zum Worte, im zweiten die Gegner: F. H. Jacobi, G. E. Schulze, E. G. Bardili, Herbart, Beneke, Ueberweg, Hartmann, Laas und besonders ausführlich A. Riehl und W. Wundt. Im dritten wird dann die Bedeutung der Aprioritätslehre für die Gegenwart dargelegt, und als Ergebniss der historischen Darstellung Folgendes bezeichnet.

Kant selbst ist nach dem Vf. in seiner Neubegründung der Erkenntnisstheorie auf halbem Wege stehen geblieben und hat trotz seiner kritischen Methode nur zum Theil die richtigen Lösungen gefunden. In der nachkant'schen Philosophie haben die Schwächen und Lücken seiner Theorie bei Freunden und Gegnern derselben ihre Widerlegung bezw. ihre Ergänzung gefunden. „Wie eine ewige Krankheit haben sich in der nachkant'schen Philosophie die reinen Anschauungs- und Denkformen zu erhalten gewusst. In der Hinwegräumung des unnützen Ballastes der apriorischen Formen und in der Aufstellung einer befriedigenderen Theorie in Betreff des Wesens der Erkenntniss als Ersatz für dieselben besteht das Hauptverdienst des modernen kritischen Empirismus. Niemals aber dürfen wir vergessen, dass sowohl methodologisch als auch sachlich die Vernunftkritik das Vorbild für jede wissenschaftliche Erkenntnisstheorie bildet. Es sind insbesondere drei Kant'sche Begriffe, die als das Constante im Wechsel der Meinungen sich erhalten haben: die Formalität der Raum- und Zeitanschauung gegenüber dem Empfindungsinhalte, die Spontaneität des Denkens und die Einheit der Apperception oder die synthetische Natur des Bewusstseins."

In der Vermittelung zwischen Rationalismus und sensualistischem Empirismus erblickt der Vf. die Hauptbedeutung der theoretischen Philosophie Kant's; geringe, unwichtige Abzweigungen ausgenommen, meint er, sei durch ihn der Streit zwischen Rationalismus und Sensualismus endgültig geschlichtet.

Referent schliesst sich dem Urtheile des Vf.'s insoweit an, als er in Kant's Aprioritätslehre einen nicht zu unterschätzenden Damm gegen den immer stärker hereinbrechenden Sensualismus und Empirismus sieht.

---

**Immanuel Kant und die preussische Censur.** Von Dr. E. Fromm. Hamburg und Leipzig, L. Voss 1894.

Jede Arbeit, welche durch zuverlässige Forschung die dürftigen und unsicheren Berichte über das Leben des grossen Königsberger Philosophen ergänzt und berichtigt, muss als sehr dankenswerth erscheinen. Die vorliegende beansprucht aber um so höheres Interesse, als sie gerade eines der wichtigsten Ereignisse im Leben des einsamen Denkers behandelt.

welches eine über die Person Kant's hinausgehende culturgeschichtliche Bedeutung hat und speciell den nimmermüden Anklägern der katholischen Kirche den Beweis liefert, dass auch sie ihren Galilei haben.

Dem Vf. stand das zuverlässigste Quellenmaterial zu Gebote, nämlich die Acten des Königlichen Geheimen Staatsarchiv's zu Berlin, welches nicht nur die königlichen Verordnungen und Maasregelungen des Vf.'s der „Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft" bewahrt, sondern eine Anzahl anderer auf die Gehaltsverhältnisse Kant's, seine Bewerbung um die Unterbibliothekarsstelle am Schloss zu Königsberg usw. bezüglichen Actenstücke.

Interessanter als die scharfe Rüge, welche dem schon greisen Lehrer der Jugend Pflichtvergessenheit vorwarf und mit der königlichen Ungnade drohte, ist das Verhalten Kant's in einer solchen heikelen Angelegenheit. Auf einem Zettel, der in seinem Nachlasse sich fand, schrieb er in jenen Tagen:

„Widerruf und Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muss, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen."

In diesem Sinne hat er denn auch das königl. Schreiben beantwortet.

„Um auch dem mindesten Verdachte vorzubeugen" — so schloss er seine Rechtfertigung —, „halte ich für das Sicherste hiermit, als Ew. königl. Majestät getreuester Unterthan, feierlichst zu erklären: dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde."

Diese Verpflichtung übernahm er aber nur gegen die Person Friedrich Wilhelm II. Als unter dessen Nachfolger Friedrich Wilhelm III. das System des Ministers Wöllner fiel und eine freiere Richtung zur Geltung kam, hielt er sich nicht mehr an jenes Versprechen gebunden.

Ueber die sehr mässigen Gehaltsverhältnisse gibt unser Vf. folgende den Berliner Archivacten entnommene Angaben.

„Am 29. März 1770 meldete der Justizminister von Fürst König Friedrich dem Grossen den Tod des Königsberger Professors der Mathematik Langhansen, welcher »ausser einigen Emolumens 177 Thlr. 70 Gr. Preuss. fixirte Besoldung« bezogen habe, und nahm an dessen Stelle Friedr. Joh. Buck, der die Professur der Logik und Metaphysik in Königsberg bekleidete und »bisher nur 166 Thlr. 60 Gr. fixirte Besoldung gehabt«, in Aussicht. »Statt des Buck aber«, heisst es dann weiter, »kann ich zum Lehrer der Philosophischen Wissenschaften keinen vorschlagen, welcher der Universität mehr Nutzen bringen könne, als der durch seine Schriften schon in und ausser Deutschland berühmte M. Kant.«[1]) Friedrich entschied durch ein »bene« ad marginem zu Gunsten Kant's, dessen Anfangsgehalt demnach, wenn auch einige Emolumente hinzutraten, erheblich geringer gewesen sein muss, als Schubert annimmt."

[1]) Geh. Staatsarchiv Berlin, R. 7, Nr. 190.

„Im August 1780 erhielt Kant die durch den Tod des Professors Christiani erledigte Stelle im akademischen Senat »mit den dabey aufkommenden Emolumenten à 27 Thlr. 75 Gr. 10 Pfg.« [1])

„Erst im Jahre 1786 bezog er ein Gesammteinkommen [2]) von 417 Thlrn. 36 Gr. 4 Pfg., welches sich aus den folgenden Posten zusammensetzte:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Fixirtes Gehalt: | 255 | Thlr. | 80 | Gr. | 12 | Pfg. |
| als Decan: | 25 | „ | — | „ | — | „ |
| „ Senator: | 36 | „ | 45 | „ | 10 | „ |
| „ Senior der Facultät: | 100 | „ | — | „ | — | „ |

„Im Jahre 1787 erhöhte sich das fixirte Gehalt auf 342 Thlr. 64 Gr. 4 Pfg., so dass er nun 504 Thlr. 19 Gr. 14 Pf. erhielt. Durch die ausserordentliche Zulage Friedrich Wilhelms II. von 220 Thlrn. gelangte er im Jahre 1789 auf 725 Thlr. 60 Gr. 9 Pfg., ein annähernd gleiches Gehalt bezog an der Universität Königsberg zu derselben Zeit nur Carl Chr. Mangelsdorff als Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst.

„Eine wesentliche Erhöhung der Besoldung trat für Kant bis zu seinem Tode nicht ein; er erhielt in den letzten Jahren im ganzen 749 Thlr. 23 Gr. 10 Pfg.[3]) und zwar als Professor der Logik und Metaphysik 385 Thlr. 43 Gr. 17 Pfg., als Senator 43 Thlr. 69 Gr. 11 Pfg., als Senior der Facultät 100 Thlr. und an persönlicher Zulage 220 Thlr."

---

**Die Entwickelung der Lotze'schen Zeitlehre.** Von R. Falckenberg. Separat-Abdruck aus ‚Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik'. 205. Bd.

Ueber die Lehre Lotze's von Zeit und Raum sind sehr irrige Meinungen verbreitet. Während die Einen ihn einfach als Idealisten ansehen, werfen ihm Andere „ein taumelndes Hin- und Herschwanken" (Ed. v. Hartmann) in der Frage vor. Diesem letzteren Tadel gegenüber bemerkt unser Vf.: „Das lebhafte Gerechtigkeitsgefühl eines eminent scharfsinnigen Geistes, das am gegnerischen Standpunkt die Vorzüge, am eigenen die Schwächen weder übersieht noch vertuschen mag, verdiente eine andere Censur als den wohlfeilen aber unrichtigen Tadel der Unsicherheit und des Sichselbstwidersprechens." Er glaubt, dass die irrigen Anschauungen zum theil von der Reihenfolge abhängen, in der man die einzelnen Schriften gelesen hat, und indem er selbst die chronologische Folge der Lotze'schen Werke berücksichtigt, kommt er zu folgendem Ergebniss. „Er glaubt wahrscheinlich gemacht zu haben, dass Lotze ein Menschenalter hindurch,

[1]) Ebenda. — [2]) Ebenda, R. 76: Acta des Kgl. Ober-Schul-Collegii, Tabellen der Professoren und ihrer Besoldung, eingereicht vom akademischen Senat. Abth. II, No. 238. — [3]) Geh. Staatsarchiv Berlin R. 76: Acta des Kgl. Ober-Curatorii der Universitäten, Besetzung der Lehrstellen in Königsberg. IV, 1803/5, Abth. II, Nr. 249: Consignation des Gehalts und der Emolumente des am 12. Febr. 1804 verst. I. Kant nach dem pro 1. Juni 1801 07 confirmirten Etat.

nämlich 1841—1875, die Subjectivität sowohl der unendlichen leeren Zeit als der Zeitfolge gelehrt hat. Auf diese lange Periode folgt im Hauptwerke die Schwenkung zur vorstellungs-jenseitigen Wirklichkeit der Succession. Die mit der grossen Metaphysik beinahe gleichzeitigen, aber etwas später anzusetzenden letztmaligen Vorlesungen über Religionsphilosophie, deren skizzenhafte Darlegung des Verhältnisses Gottes zur Zeit uns als Ersatz für die geplante, vom Schicksal vereitelte ausführlichere Behandlung im dritten Bande des Systems von besonderem Werthe sein muss, lassen erkennen, dass die reale Succession des (geschöpflichen) Wirkens festgehalten, aber unabweislichen religiösen Postulaten gemäss in die umschliessende ›bleibende Wirklichkeit‹ des Absoluten hineingestellt wird. Eine Wandlung hat nicht erfahren Lotze's Ueberzeugung von der Subjectivität des Totalbildes der Zeit, ebensowenig die von der Erhabenheit des göttlichen Wesens über die Zeit. Die einzige Aenderung besteht darin, dass die Succession aus der Sphäre der Idealität in die der Realität übertritt.“

Dieses Resultat acceptirt Ref., auch ein Verehrer Lotze's, um so bereitwilliger als es zeigt, dass der feine Denker sich mehr und mehr zur Wahrheit durchgerungen und sie endgültig festgehalten hat.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

# Philosophischer Sprechsaal.

## Antwort an Herrn P. Linsmeier, die coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen betreffend.

Herr P. Linsmeier widmet mir im 1. Heft laufenden Jahrg. dieser Ztschr. S. 93 ff. eine längere Erwiderung, um „den Vorwurf abzuwehren, dass seine Ausführungen widerspruchsvoll sind und die Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses preisgeben" (S. 97), einen Vorwurf, den er gleich eingangs als einen „harten" bezeichnet. Das klingt ungefähr so, als sei ich der Meinung gewesen, Herr L leugne formell die Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses. Das war aber nicht meine Meinung. Ich hatte eben nur die materielle, objective Consequenz im Auge, die ich aus seinen Sätzen zog, und die mir mit der Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses zu streiten schien. Dass aber Jemand Sätze aufstellt, von denen ein Anderer findet, dass sie mit der Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses in Conflict gerathen, das ist doch wohl keine Seltenheit, zumal in unseren Tagen, wo die erkenntnisstheoretischen Studien wieder so sehr in Fluss gerathen sind. Ich könnte Herrn L. hochangesehene und hochverdiente Männer, die dabei durchaus kirchlich gesinnt sind, nennen, denen, wie ich glaube, dasselbe Missgeschick begegnet, wenn auch jene Consequenz nicht so greifbar in ihren Schriften zu Tage tritt. Bekanntlich fehlt es auch nicht an Philosophen, die vor der erwähnten Consequenz gar nicht einmal mehr zurückschrecken, sie vielmehr offen zugeben. Zu ihnen aber zählte ich Herrn L. selbstredend nicht, und darum darf er den „harten Vorwurf" nicht allzu tragisch nehmen.

Herr L. geht bei seiner Erwiderung von der für sicher gehaltenen Annahme aus, dass es „höchstens um missverständliche Ausdrücke sich handeln könne", weshalb er denn, ohne die Einzelheiten der Kritik der Reihe nach durchzunehmen, nur seine früher kundgegebenen Ansichten nochmals vorträgt, diesmal im Zusammenhange, ausführlicher und mit grösserer Klarheit; jene Annahme aber stützt er auf den Umstand, dass „seine Ansichten mit dem übereinstimmen, was Herr Isenkrahe im zweiten, positiven Theile seiner Kritik ausführt." Wenn dem so ist, d. h. wenn Herr L. in diesen Ausführungen nichts übersehen hat, und wenn er dann von seiner Zustimmung nur „den Excurs über den Raum" ausnimmt [1]), dann allerdings kann der obschwebenden Differenz nur ein Missver-

[1]) In der hier angehängten Note wird beigefügt, dass er sich „darüber ein Urtheil nicht anmaasse". Ich bin aber der Meinung, dass Herr L. die Frage,

ständniss zu Grunde liegen. Aber auch in diesem Falle liegt das Missverständniss nicht an der Stelle, wo er es vermuthet oder zu vermuthen scheint.

Herr L. führt nämlich aus, dass man ohne Widerspruch das Sinnenzeugniss für zuverlässig und auch für nicht zuverlässig erklären, von Sinnestäuschungen reden und auch wieder solche gänzlich in Abrede stellen könne; es komme eben darauf an, wie man den Begriff des Sinnenzeugnisses oder der Sinnestäuschungen fasse, ob man nämlich dabei nur an den „reinen Sinneseindruck" denke oder auch das „begleitende Urtheil" mit einbegreife; im letzteren Falle könnten die Sinne allerdings täuschen. Diese Ausführung ist ganz zutreffend. Auch dagegen habe ich nichts zu erinnern, dass Herr L. in dem begleitenden Urtheile zwei Bestandtheile findet, worüber es (mit Bezug auf die Coppernicaner und ihre Gegner) heisst: „Das begleitende Urtheil setzte sich auf beiden Seiten aus zwei Bestandtheilen zusammen; der erste war ein unbewusstes Gewohnheitsurtheil und auf beiden Seiten gleich, der zweite Bestandtheil war beiderseits ein bewusstes Urtheil. Bei den Anticoppernicanern wurde das unbewusste Urtheil durch das bewusste bestätigt, bei den Coppernicanern dagegen wurde das erste durch das zweite berichtigt."

Aus diesen Erörterungen geht hervor, was aus dem Begriff des Sinnenzeugnisses ausgeschieden werden muss, damit es für zuverlässig erklärt werden könne. Nämlich das begleitende Urtheil mit seinen zwei Bestandtheilen. In ihrem unbewussten Gewohnheitsurtheil haben ja beide Parteien geirrt, und in dem bewussten wenigstens die Anticoppernicaner, so dass also weder das eine noch das andere für zuverlässig erklärt werden kann. Als zuverlässig bleibt demnach nur noch der reine Sinneseindruck übrig.

Aber nun fragt sich, wie dieser „reine Sinneseindruck" eigentlich zu verstehen sei, d. h. ob darin nicht etwa auch noch ein Urtheil stecke? Das ist die Stelle, wo das Missverständniss, falls ein solches vorliegt, zu suchen sein dürfte. Herr L. geht auf die gestellte Frage nicht besonders ein, aber aus verschiedenen Gründen glaubte ich annehmen zu sollen, dass er sie zu verneinen gewillt sei. Ich dachte mir, er halte es für nöthig, die Purificirung des Sinnenzeugnisses von Urtheilen als den Elementen der Unsicherheit soweit fortzusetzen, bis gar kein Urtheil mehr übrig sei, sondern nur noch der reine „Eindruck", während ich meinerseits umgekehrt der Meinung war und bin, dass man durch ein solches Vorgehen die Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses „einfach preisgibt". Man schüttet dabei das Kind mit dem Bade aus, mit der unbrauchbaren Zuthat auch den unentbehrlichen Rest, auf dessen Conservirung es hier gerade ankommt. Denn eben das mit dem sog. reinen Sinneseindruck wesentlich und untrennbar verknüpfte Urtheil, welches man als das actuelle

---

die er damit offen lassen will, thatsächlich doch entscheidet. Wenn der Raum keine selbständige Realität ist, dann liegt der S. 94 angestellten Erwägung auch nur wieder ein falsches Gewohnheitsurtheil zu Grunde. Man kann dann nämlich von zwei Körpern, die ihren Abstand wechseln, nicht sagen: Dieser ruht, jener bewegt sich, und der ganze Coppernicanische Streit bekommt dann ein anderes Gesicht.

Wahrnehmungsurtheil bezeichnen kann, bildet das zuverlässige Sinnenzeugniss. Nur das begleitende Urtheil darf und muss ausgeschieden werden, nicht aber das Wahrnehmungsurtheil selber, dasjenige also, zu welchem jenes die Begleitung bildet. Das begleitende Urtheil geht nicht selten in die Irre, aber das actuelle Wahrnehmungsurtheil ist so einfach, inhaltlich so beschränkt, dass jeder Irrthum dabei ausgeschlossen ist. Wie dasselbe lautet, das habe ich *suo loco* angegeben; es ist die „nackte Grundsetzung zu den in das Bewusstsein tretenden Sinnesreactionen", die dabei zugleich als erzwungen, uns abgenöthigt und daher „von aussen" stammend erkannt werden im Gegensatz zu den inneren Phänomenen, die dem Bewusstsein zufolge auf spontaner Setzung beruhen.

Um das Gesagte aus dem Leben heraus zu veranschaulichen und zu begründen, und insbesondere den Unterschied zwischen dem actuellen Wahrnehmungsurtheil, diesem einfachen Einzelurtheil, für welches ich volle Zuverlässigkeit in Anspruch nehme, und dem zusammengesetzten Begleiturtheil, welches man mit Herrn L. als Gewohnheitsurtheil oder auch (mit Rücksicht auf seine Entstehung) als Erinnerungsurtheil bezeichnen kann, näher an's Licht zu stellen, sei hier ein kleiner Passus aus dem Abschnitt meiner Kritik mitgetheilt, dem Herr L. beistimmt. Dort heisst es: „Hält uns Jemand, nachdem wir die Augen geschlossen haben, eine stark riechende Essenz in einiger Entfernung unter die Nase: was werden wir dann gewahr? Ist uns der Geruch von früher her bekannt, dann wird das Urtheil sofort mit allerlei Behauptungen bei der Hand sein, die über die nackte Meldung hinausgehen; ist uns derselbe aber noch nicht bekannt, dann werden wir auf Grund der erhaltenen Geruchsempfindung nichts weiter behaupten können, als dass es ein Aussending gebe, dem es eigen sei, jene bestimmte Empfindung in uns zu bewirken."

Aus diesem Beispiel ersieht man auch, dass das Begleiturtheil nicht immer auftritt. In frühester Jugend, als die Wahrnehmung zuerst begann, fehlte es überhaupt ganz — das darf ohne Zweifel als sicher hingestellt werden; wir hatten da nur actuelle Einzelwahrnehmungen. Aber auch jetzt können wir das Begleiturtheil fernhalten, wofern nur die nöthige Vorsicht dabei angewandt wird. Weiterhin aber ersieht man daraus, dass das Einzelurtheil, sofern man darauf achten will, ein bewusstes ist und sich nicht etwa auf die Stufe eines *iudicium materiale* herabdrücken lässt. Das wäre auch wahrlich schlimm; denn jede Bemängelung dieses Einzelurtheils trifft den ganzen Complex unserer Wahrnehmungen, deren constitutives Element es ja bildet, trifft also unser ganzes sog. Weltbild, dessen Wahrheit und Zuverlässigkeit dadurch erschüttert würde.

Ganz anders gestaltet sich die Sache bei der gegnerischen Voraussetzung. Fasst man, wie das in der neueren Philosophie üblich ist und ich es auch bei Herrn L. vermuthete, den „reinen Sinneseindruck" als eine blose Thatsache, einen blosen Zustand, eine Affection der sinnlichen Organe, dann kann von einer Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses nicht mehr die Rede sein, sofern man nicht ein trügerisches Spiel mit Worten treiben will. Was soll es denn heissen, wenn man jene innere Affection „zuverlässig" nennt? Ja freilich, sie täuscht uns nicht, aber doch nur deshalb, weil sie uns überhaupt nichts sagt. Es ist ja jetzt jedes Urtheil hinausgetrieben, und damit hört alles Sagen auf, da doch

Niemand etwas sagen kann, ohne ein Urtheil auszusprechen. Noch deutlicher tritt der Widerspruch an den Tag, wenn man statt „zuverlässig" das Wort „wahr" gebraucht. Wahr oder unwahr können doch nur Urtheile sein, nicht aber von jedem Urtheil entblösste reine Zustände. Und damit wird denn auch jede halbe, mit Irrthümern vermischte oder auf die „normalen Fälle" beschränkte Wahrheit zum widerspruchsvollen leeren Gerede. Wie steht es ferner mit der „Sinnesmeldung" und dem „Sinnenzeugniss"? Offenbar wird der „reine Sinneseindruck" erst durch das beigeschlossene Urtheil zu einer „Meldung" oder einem „Zeugnisse", da Meldungen und Zeugnisse doch immer auch einen Inhalt haben wollen. Desgleichen muss man es sich nun auch versagen, von „äusserer Wahrnehmung" zu reden. Wir nehmen ja jetzt „draussen" nichts mehr wahr, sondern alle Wahrnehmung beschränkt sich auf die inneren Phänomene. So ist man denn nun auf die „phänomenale Wirklichkeit" reducirt und muss allerlei künstliche Brücken schlagen, um zur objectiven Aussenwelt hinüber zu gelangen, da man doch nicht schicklicher Weise auf dem fatalen Isolirschemel des Solipsismus sitzen bleiben kann. Ich will die Solidität dieser Brücken hier nicht näher untersuchen[1]), aber das darf ich wohl fragen: ist die den betreffenden Argumentationen innewohnende Evidenz auch nur halbwegs so gross, wie diejenige, über welche man sich hinwegsetzen muss, um auf den bezeichneten Standpunkt, den Standpunkt der indirecten Wahrnehmung hin zu gelangen? Wenn die Evidenz des natürlichen Erkennens, womit wir uns sagen, dass es die Aussendinge und nicht die inneren Phänomene sind, die wir wahrnehmen, wenn diese allgemein menschliche, constante und unbesiegbare Evidenz nichts mehr gilt, dann kann man getrost alles Argumentiren einstellen. Selbst den Solipsismus überwindet man dann nicht mehr; denn auch ihm steht nichts Anderes entgegen, als das evidente natürliche Erkennen.

Eine Philosophie, die sich mit dem natürlichen Erkennen in Widerspruch setzt, kämpft mit einem unbesiegbaren Gegner, wird überwunden und ist eben deswegen keine *philosophia perennis*. Die alte Philosophie hat sich ihrer ganzen Tendenz nach vor diesem Fehler gehütet. Dass ihre Theorien nicht in allen Stücken probehaltig sind, dass namentlich auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, wie bei der Theorie der sinnlichen Wahrnehmung, Irrthümer vorkommen, ist gewiss sehr natürlich und verzeihlich, und hier müssen daher Correcturen angebracht werden. Aber wenn diese Correcturen „im Geiste" der alten Schule gehalten sein sollen, dann müssen sie eben auch stets dahin gerichtet bleiben, den Einklang mit dem natürlichen Erkennen, wo er etwa mangeln sollte, herzustellen, nicht aber umgekehrt den latenten Zwiespalt zum offenen Bruch zu erweitern. Letzteres würde aber Herr L. dann thun, wenn er — was ich nach der eingangs erwähnten Erklärung nicht mehr annehme — den „reinen Sinneseindruck" in der angegebenen Weise fasste und damit die Theorie der indirecten Wahrnehmung zu der seinigen machte. Die alte Philosophie hat wohlweislich an der directen Wahrnehmung festgehalten, aber ihre Species-Lehre gravitirte doch sehr bedenklich nach jener Seite hin, und es ist nicht zu ver-

[1]) Vgl. darüber meinen Aufsatz: „Zur idealistisch-realistischen Streitfrage" in der Tüb. Quartalschrift 1888. S. 3—34.

wundern, wenn bei ihrer Weiterentwickelung durch die neuere Philosophie, die an der Tendenz der alten nicht mehr festhielt, allmählich der Absturz erfolgte. Hier ist also Vorsicht nöthig. Mir scheint, dass die Theorie der Verähnlichung, in der die Species-Lehre ihre Wurzel hat, ganz preisgegeben werden muss. Jedenfalls kann das geschehen, ohne der Wahrheit und Zuverlässigkeit des Erkennens irgendwie zu nahe zu treten. Denn von einer beim sinnlichen Wahrnehmen stattfindenden Selbstverähnlichung wird ja kein Mensch etwas gewahr, weshalb sie also auch fallengelassen werden kann, ohne dem, was wir gewahr werden, und woran allein festgehalten werden muss, irgendwie entgegenzutreten. Auch ist klar, dass man die Selbstverähnlichung, wenn sie aufrecht erhalten werden soll, wird beweisen müssen, eben weil sie im natürlichen Erkennen keine Stütze hat.

**C. Th. Isenkrahe.**

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Von Dr. R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer 1894.

**105. Bd., 1. Heft. W. Enoch, Zur Systematik des Gefühls. S. 1.** Der Vf. will eine ganz neue Eintheilung und Systematik der Gefühle geben, nicht wie seither die analytische, subjective Methode anwenden, welche von der Beobachtung des Innern ausgeht, sondern die synthetische, objective Methode, welche die möglichen Veranlassungen der Gefühle berücksichtigt. „Dabei soll ein teleologisches Princip, die Anwendung des Zweckbegriffes auf das Gefühl, zu Grunde gelegt werden." Folgende Tafel enthält die Systematik der so gewonnenen Hauptformen des Gefühls. *A.* Die Gefühlsformen des Naturwillens: I. Die natürlichen Grundformen: *a)* Dynamische: 1. Motivation. 2. Polarität. *b)* Mathematische: 3. Dauer. 4. Zahl. 5. Stärke. II. Die organischen Formen: 1. Vegetative. 2. Motorische. 3. Sensorische. 4. Intellectuelle. 5. Sociale. *B.* Die Gefühlsformen des Culturwillens: III. Die Zweckformen des Gefühls: 1. Industrielle. 2. Aesthetische. 3. Ethische. 4. Theoretische. 5. Religiöse. — **A. Döring, Das Weltsystem des Empedokles. S. 29.** Während Zeller die Reconstruction des Weltsystems von Parmenides für unmöglich hält, nicht so die der kosmologischen Conception des Empedokles, hält D. das entgegengesetzte Verhältniss für das richtige. Während er für ersteren eine hinreichende Sicherheit nachgewiesen hat, „sind bei Empedokles im Ueberlieferten so erhebliche Lücken, Schwierigkeiten und Widersprüche vorhanden, dass eine sichere Reconstruction unmöglich wird. Die auf das Weltsystem bezüglichen Fragmente des empedokleischen Gedichtes sind so dürftig, dass sie allein nicht den geringsten Anhalt zur Gewinnung einer zusammenhängenden Vorstellung bieten." Empedokles hat eigentlich nur das Werden der Welt erklärt. „Und zwar liegt der von Empedokles auch als möglich gesetzte Fall der Weltentstehung auf dem Wege der Rückbildung zum Sphairos durch die Liebe vor, sondern der vom Zustande der innigsten Durchdringung der Elemente durch die Liebe, dem Sphairos, und durch Wirksamwerden des Streites." Die bei diesem Processe successiv erfolgenden Aus-

scheidungen des Aethers, des Feuers, der Luft, der Erde, des Himmels usw. bieten viele Dunkelheiten. — **J. Uebinger, Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus. S. 46.** III. Die Gespräche des Laien 1450. 1. De sapientia dialogi duo, Juli 15. bezw. August 8. 2. De mente, August 23. 3. De staticis experimentis, Sept. 13. IV. Die symbolisirenden Schriften seit den fünfziger Jahren. 1. De novissimis diebus, 1453. 2. De visione dei, 1453, October. 3. De beryllo, 1758 August 18. 4. De non aliud, 1462 Januar. — **A. C. Armstrong jun., Die Philosophie in den Vereinigten Staaten. S. 106.** Die Philosophie erfährt in der Gegenwart in Nordamerika eine Wiedergeburt. „Sie hat die traditionellen alten Bahnen verlassen und entwickelt sich mit bemerkenswerther Kraft nach verschiedenen Richtungen hin." Das rege Leben auf diesem Gebiete zeigt, „dass die Zukunft der Philosophie bei uns, sowohl was die gelehrte Behandlung derselben als was die Theilnahme an ihr betrifft, als gesichert gelten kann."

**2. Heft. L. Busse, Zur Beurtheilung des Utilitarismus. S. 161.** Die Frage nach dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Lust kann als Grundfrage der Ethik betrachtet werden und ist so stets betrachtet worden. „Von der hedonistischen Empfehlung des Genusses als des einzigen Werthes bis zur unerbittlichen Verdammung der Lust in jeder Form und Gleichsetzung derselben mit dem Unsittlichen und Bösen sind die verschiedensten Antworten auf die Frage nach dem Verhältnisse der beiden Begriffe zu einander versucht worden, und immer wieder stehen die alten Gegensätze zu neuem Kampf wider einander auf." Während Kant das Princip des rigorosen, der Lust allen ethischen Werth abstreitenden Ethicismus vertritt, verfechten besonders Bentham und Mill die Gleichung: Gut = Lust. Das Moralprincip jener beiden Engländer drückt präcis die Formel aus: „Das grösste Glück der grössten Anzahl." Der Vf. prüft „1. den Inhalt des utilitaristischen Moralprincips selbst und 2. die utilitaristische Begründung desselben auf ihren ethischen Werth." — **R. Falckenberg, Die Entwickelung der Lotze'schen Zeitlehre. S. 178.** Entgegen der Ansicht anderer Philosophen (Höffding) hält Vf. folgende Auffassung von der Entwickelung des Zeitbegriffes bei Lotze fest. „Bis mindestens zum Jahr 1875 hat Lotze in seinen Schriften und Vorlesungen die unbedingte Idealität der Zeit gelehrt. Erst im zweiten Bande des Systems 1878/79 schränkt er sie auf die unendliche Zeit ein, während er dem Zeitverlauf Realität zuspricht. Die als erste Auflage der Grundzüge der Religionsphilosophie gedruckten ungefähr gleichzeitigen Dictate endlich verbinden beides insofern, als sie für die endlichen Wesen zwar an der Realität der Succession festhalten, das Leben der Gottheit aber als zeitlos ansehen."[1]) — **J. Zahlfleisch, Zur Kritik der aristotelischen Metaphysik. S. 211.** Der Vf. findet vieles,

[1]) Vgl. oben S. 333 f.

was Aristoteles gegen Platon ausführt, für unzutreffend. Beispielsweise, „wenn A. bemerkt, dass man die Idee eines Sokrates voraussetzen könne oder auch nicht, um eine Person als existirend zu nehmen, welche dem Sokrates gleicht, dann ist dazu zu bemerken, dass sich da A. in einer *petitio principii* bewegt." „Wenn Aristoteles dem Platon vorwirft, dass seine Ideen nicht dazu geschaffen seien, aus sich etwas hervorzubringen, d. h. dass Platon mit seinen Ideen bezüglich der Erschaffung der Dinge nichts entstehen lassen könne, so muss einem solchen Argumente gegenüber der Thatsache Ausdruck gegeben werden, dass anderwärts von A. nur behauptet wird, dass die Ideen für die Entstehung der Dinge von keinem Nutzen seien. Aus dieser Behauptung sieht man aber leicht die Subjectivität der ganzen aristotelischen Anschauung" usw. usw.

**106. Bd., 1. Heft.**[1]) **Van der Wyk, C. W. Opzoomer. S. 1.** In philosophischer Beziehung war der allseitige geniale Opzoomer Begründer eines gemässigten Empirismus in Holland. Er war auch der Ueberzeugung: „Frömmigkeit ist vereinbar mit Philosophie, Glaube mit unbedingter Freiheit der Gedanken." Trotz seines Empirismus war er ein „beseelter, überzeugter, feuriger Prediger des Ideals." — **Ed. v. Hartmann, Der Werthbegriff und der Lustwerth. S. 20.** „Gibt es keine objectiven Zwecke, so gibt es auch keine objectiven Werthe. Ohne objective teleologische Weltordnung keine objective Werthordnung. Objective Zwecke kann es nur geben, wenn es ein objectiv Logisches gibt, das sich zur objectiven Teleologie entfaltet, und einen objectiven Willen, der die ideellen logischen Zweckbeziehungen realisirt." Der Lustwerth ist selbst eudämonistisch betrachtet mit der Lust nicht identisch, denn es kann eine kleine Lust hoch gewerthet werden, eine grosse gering. „Die Lustgrösse ist proportional dem Product aus der Stärke des Begehrens und dem Sättigungsgrade. . . . Der eudämonistische Werth der Lust ist natürlich in erster Reihe abhängig von der Lustgrösse, aber nicht ihr proportional. . . . Der für die Befriedigungsmittel gezahlte Seltenheitspreis ist der sicherste Beweis dafür, dass der Lust ein um so höherer Werth beigelegt wird, je spärlicher sie zu erlangen ist, und je weiter sie von der vollen Befriedigung des Bedürfnisses entfernt bleibt." Aber bei der eudämonistischen Werthung der Lust darf man nicht stehen bleiben. „Der eudämonistische Maasstab führt nothwendig zu einem pessimistischen Endergebniss." Es gibt auch noch einen sittlichen, religiösen, ästhetischen, intellectuellen Maasstab zu ihrer Werthung. — **P. v. Lind, I. Kant und A. v. Humboldt. S. 51.** Der Vf. tritt der gewöhnlichen Ansicht, als habe A. v. Humboldt eine sehr günstige Anschauung von Kant's Naturphilosophie gehabt, entgegen, indem er nicht einzelne Stellen, sondern

[1]) Die Zeitschrift erscheint jetzt in vergrössertem Format unter der ständigen Mitwirkung von Prof. Dr. H. Siebeck in Giessen und Volkelt in Leipzig.

den ganzen „Kosmos“ berücksichtigt, zugleich rechtfertigt er Kant gegenüber seinem grossen Zeitgenossen. Er meint, Kant's Dynamik habe die Atomistik völlig gestürzt und stehe in herrlichem Einklang mit der modernen Physik. --- **W. Schmidt, Zur Würdigung der philosophischen Stellung Bacon's von Verulam. S. 79.** Während die zwei neuesten Werke über Bacon von Heussler und Natge urtheilen: „Die Methode ist der naive Vorwand, nicht die wahre Substanz seines Daseins und Wirkens“, glaubt Vf. den Satz umkehren zu müssen: „Die Formenlehre ist die (falsche) Voraussetzung, die Methode die wahre Hoffnung und das Ziel seines Wirkens.“ — **P. v. Lind, Moritz Carrière †. S. 93.** „Im ursprünglichen Anschluss an Hegel, doch später von ihm abweichend, erkannte es C. als seine Aufgabe, den pantheistischen, absoluten Idealismus Hegel's, unter Anlehnung an Kant und den älteren Fichte, zum speculativen oder ethischen Theismus umzubilden.“ Unter Einfluss Schelling's, Lotze's, Ulrici's, Weisse's gelangte er zu einem Ideal-Realismus, einem monistischen Theismus, der die Einseitigkeit des Pantheismus wie des Theismus vermeiden sollte.

**2] Archiv für systematische Philosophie.**[1]) In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller herausgegeben von P. Natorp. Berlin, Reimer 1895.

**1. Bd., 1. Heft. E. Zeller, Ueber Metaphysik als Erfahrungswissenschaft. S. 1.** Trotz alles Widerstrebens der neuesten Philosophie können wir der Metaphysik nicht entrathen, selbst der Phänomenalismus nicht. Denn ohne sie kann man nichts erklären, keinen ursächlichen Zusammenhang herstellen, ja selbst nicht beschreiben. Denn „soll die Beschreibung der Erscheinungen richtig und vollständig sein, so muss sie auch über den Antheil Rechenschaft geben, den die äusseren Eindrücke an ihrer Entstehung haben. . . . Aber wie sollen wir es anfangen, um ein Bild von den äusseren Bedingungen einer Erscheinung, von den Umständen, unter denen sie eintritt, zu entwerfen, ohne dass wir hierfür gewisse Vorstellungen über die Dinge ausser uns und über die Einwirkung dieser Dinge auf uns und auf einander zu Hilfe nehmen? Die Beschreibung der Erscheinungen lässt sich mit einem Wort von ihrer Erklärung nicht trennen.“ Aber die Metaphysik darf nicht deductiv sein, sie darf nicht aprioristische Definitionen von Substanz, Ursache aufstellen, sondern muss von den Thatsachen ausgehen, und zu deren Erklärung Hypothesen aufstellen, welche dann mehr und mehr gestützt werden durch weitere Thatsachen. „Erst wenn auf diesem Wege feste Stützpunkte gewonnen sind, kann das deductive Wissen einsetzen, das

[1]) Ist an die Stelle der ‚Philosophischen Monatshefte‘ getreten und bildet die II. Abtheilung des ‚Archiv's für Philosophie‘, dessen I. Abtheilung das schon länger erscheinende ‚Archiv für Geschichte der Philosophie‘ ist.

aber gleichfalls der fortwährenden Prüfung an der Erfahrung unterliegt, indem untersucht wird, ob seine Ergebnisse mit dem gesicherten Thatbestand übereinstimmen." — **B. Erdmann, Zur Theorie der Beobachtung. S. 14.** Vf. will „die elementaren Bestandtheile des Begriffs der Erfahrung sowie die elementaren Arten der wissenschaftlichen Beobachtung in Rücksicht auf logische Zwecke" darlegen. Beobachtung im allgemeinen ist „aufmerksame Wahrnehmung". „Wissenschaftliche Beobachtung ist aufmerksame Wahrnehmung zu zweckbegrifflicher Bestimmung des Wahrgenommenen." „In der wissenschaftlichen Beobachtung durchdringen sich Wahrnehmen und Denken." Das wissenschaftliche Beobachten ist eine Kunst. Denn sie „schafft ihren Gegenstand als Typus in künstlerischer Weise." In den einfachsten Fällen sind unsere Beobachtungen theils identificirende, theils analysirende, theils subsumirende. — **G. Simmel, Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnisstheorie. S. 34.** Nach dem Vf. ist die Wahrheit als Nützlichkeit gezüchtet. Vgl. ‚Philosophisches Jahrbuch' 4. Bd. (1891) S. 338 f. und unten unter „Miscellen und Nachrichten". — **K. Lasswitz, Ueber psychophysische Energie und ihre Factoren. S. 46.** Unter psychophysischer Energie versteht Vf. „denjenigen Theil der Energie eines Gebildes, dessen Veränderung einer Veränderung im Bewusstseinszustande dieses Gebildes entspricht." „Betrachten wir die Aenderungen, welche bei einem psychischen Erlebniss stattfinden, als physischen Vorgang im Gehirn, so stehen dieselben unter den Energiegesetzen, dem Erhaltungsgesetz und dem Intensitätsgesetz." Statt des Ausdrucks „Intensität" will er lieber den Namen „Potential" gebrauchen. „Ich nehme daher eine Veränderung des Potentials der psychophysischen Energie als das Correlat der psychologischen Empfindung in Anspruch." „Ich stelle nun die Hypothese auf, dass der Capacitätsfactor das physische Correlat des Gefühls ist." — **P. Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. (Erstes Stück.) S. 65.** Was vom theoretischen Lernen gilt, muss auch von der Willensbildung gesagt werden. Dasselbe besteht nicht darin, dass ich mit den Augen des Lehrers sehe, sondern ich muss die eigenen Augen gebrauchen lernen, ihren Blick üben und lenken lernen. So ist die Willensbildung nicht nur eine Art Lernen, sondern das theoretische Lernen geschieht wiederum gar nicht ohne Willensentwickelung. Diese Bildung des Willens geschieht nun durch die Gemeinschaft, und darum ist das reine Willensgesetz nothwendig Sittengesetz und umgekehrt: „Das Sittengesetz für uns Menschen ist das Gesetz der Menschheit." Den Willen bilden heisst ihm „möglichst die Richtung geben, welche Gemeinschaft zu fördern geeignet ist."

**2. Heft. B. Erdmann, Zur Theorie der Beobachtung. S. 145.** „V. Die identificirenden Beobachtungen." „VI. Die analysirenden Beob-

achtungen.“ „VII. Die subsumirenden Beobachtungen.“ Von „der Hypothese der unbewussten Wahrnehmungsschlüsse“, die Helmholtz und nach ihm Wundt in die Psychologie der Sinneswahrnehmung eingeführt haben, ist in dieser Abhandlung abgesehen worden; „ihre kritische Würdigung fordert eine besondere Besprechung.“ — **E. Kühnemann, Analytisch und synthetisch. S. 165.** Noch heute streitet man sich über die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische. Und doch ist dieselbe grundlegend für das Verständniss Kant's. Er schärft jene Unterscheidung schon in der Einleitung in „die Kritik der reinen Vernunft“ als hochbedeutsam ein: sie ist ein kritisches Unterscheidungsmittel gegen die Anmassungen der Metaphysik, welche den Boden der Sinnenwelt verlässt und auf den unsicheren Flügeln der Ideen sich in ein höheres Gebiet wagt, in der sie keine wirkliche Einsicht gewinnen kann. Darum trifft die gewöhnliche Ansicht, Kant habe gelehrt, dass die subjectiven Formen unseres Intellects oder unsere angeborene Organisation das Bild der Welt gestalten und gleichsam hervorbringen, wie es uns erscheint, das eigentliche Problem Kant's nicht. — **H. Petrini, Kritische Studien über die grundlegenden Principien der Mechanik. S. 204.** Der Vf. fasst seine Auseinandersetzung in 10 Schlusssätze zusammen, deren III. lautet: Die Wahrnehmungen, welche den Gegenstand der Mechanik ausmachen, sind die Bewegungen der Körper. Es ist zweckmässig, die analytische und die empiristische Mechanik zu trennen. Jene behandelt nicht die Körper selbst, sondern ideelle Bilder von ihnen; diese behandelt die wirklichen Körper und zeigt, in wie weit die Resultate der ersteren auf die gegebene Wirklichkeit angewandt werden können. IV. Die Körper sind diejenigen Wahrnehmungen, denen wir die Eigenschaft beilegen, dass sie in einer gewissen Lage im Raum in Beziehung zu einander geordnet werden können. Eine vollständige Definition ist nicht möglich, da die unmittelbar gegebenen Wahrnehmungen nicht definirt werden können. Der abstracte Raumbegriff oder der Begriff der räumlichen Ausdehnung ist nur die Methode, die genannten Wahrnehmungen zu ordnen. . . . V. Wenn eine Wahrnehmung unmerklich durch eine andere ersetzt wird, so sagt man, dass sie unter Beibehaltung ihrer Identität eine Veränderung erleidet. Die Wahrnehmungen, welche in der Mechanik behandelt werden, sind Veränderungen der Lage. Die Methode, diese Veränderungen zu ordnen, ist die Zeit. — **F. Tönnies, Historismus und Rationalismus. S. 327.** Der Vf. behandelt diese beiden Richtungen für die Rechtslehre und die Socialpolitik. Gegenüber der historischen Schule erklärt er: „Ich aber will behaupten, dass die Tendenz zum Rationalismus, d. h. zu einem — individuellen oder collectiven — freien utilitarischen Denken der Gesellschaft und dem Staate wesentlich ist; dass dieselbe Tendenz, als zu einer freien Bildung zweckmässiger Begriff, der Wissenschaft wesentlich ist; und dass das ‚historische‘ Denken, ausser

dem, was ‚es sonst bedeutet, auch den Uebergang zu einer neuen Gestalt des rationalistischen Denkens in Bezug auf die Thatsachen des socialen Lebens darstellt.“

3] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Von Von R. Avenarius. Leipzig, Reisland 1895. 19. Jahrgang.

**1. Heft. R. Avenarius, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Philosophie. S. 1.** (Dritter Artikel.) Die Frage: „Was ist der Unterschied von mir und dem Empfindungslosen, z. B. einem leblosen Umgebungsbestandtheil?“ beantwortet der Vf. dahin: „Diese Frage entbehrt jedes logisch berechtigten Sinnes.“ „Die ‚volle Erfahrung‘ ist erhaben über den Dualismus von Physischem und Psychischem.“ — **A. Marty, Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zur Logik und Psychologie. S. 19.** (Sechster Artikel). „Es ist nicht richtig, dass D. Hume und dass Kant, so wie Sigwart und Erdmann behaupten, gelehrt hätten, im Existentialsatz sei ein Prädicatsbegriff gegeben, nur ein der Art absonderlicher, dass er das Subject weder bereicherte noch sonstwie veränderte.“ Welches ist nun der eigentliche Begriff der „Existenz“? „Im einfachen und ursprünglichen Urtheil ‚*A* ist‘ ist er nicht als Prädicat gegeben. ‚*A* ist‘ bedeutet nichts anderes als die Anerkennung von *A*. Aber in Reflexion auf eine solche Anerkennung, wenn sie richtig ist, kann nun der Begriff des ‚mit-Recht-anerkannt-werden-könnens‘ abstrahirt werden und dies ist derjenige der Existenz. Existirend heisst Alles, was mit Recht anerkannt werden kann. Und dieser Begriff, einmal gebildet, kann wie jeder andere, mit einem Subjecte *A*, *B*, *C* prädicativ verknüpft, von ihm ausgesagt werden. Ich kann sagen: *A* ist existirend, und diese Prädication ist zwar nicht identisch mit ‚*A* ist‘, aber ihm äquivalent, ganz analog wie ‚dass *A* ist. ist wahr‘, ein zusammengesetztes Aequivalent von ‚*A* ist‘ bildet.“ Die vorausgehenden Betrachtungen „ergeben, dass auch die neuesten Bemühungen, bei den Impersonalien und beim Existentialsatz Subject und Prädicat nachzuweisen, gescheitert sind.“ „Denn entweder gibt man der Verbalform in ‚es regnet‘, ‚es blitzt‘ u. dgl. ihre übliche Bedeutung oder man unterlegt ihr eine ungewohnte. 1. Letzteres liegt vor, wenn Sigwart u. A. ‚es regnet‘ u. dgl. für ein Benennungs- d. h. classificatorisches Urtheil erklären, etwa: Das ist Regen. 2. Fasst man aber die Verbalform im üblichen Sinne auf, so kann man, um für dieses Verbum ein Subject zu gewinnen, entweder nach einem individuellen oder universellen Begriffe suchen. . . *a*. Wer das Letztere thut, kann ihn entweder im Stamm des Verba's zu finden glauben (ein Regen regnet) oder den Subjectbegriff anderswoher zu beschaffen suchen . . etwas regnet (Puls, Wundt, Erdmann, Fr. Kern). *b*. Daneben bleibt blos die Möglichkeit, das ‚es‘ oder dessen Aequivalent, als Ausdruck eines individuellen Begriffes

zu fassen. . . Hierher gehört eigentlich die Auffassung von Schleiermacher, Ueberweg, Lotze, Prantl, falls man mit ihren bezüglichen Angaben Ernst macht. Denn die ‚Totalität des Seienden', die ‚allumfassende Wirklichkeit', die ‚Wahrnehmungswelt', welche diese Forscher als Subject der Impersonalien ausgeben, sind streng verstanden individuelle Begriffe, und wenn ‚es' auf sie hinwiese, wäre es deiktisch" (welches ja seine Function ist). „Aber keiner von allen diesen Versuchen erschien haltbar, und ebenso keiner derjenigen, für den Existentialsatz ein Prädicat zu vindiciren. Wir dürfen also unserer Behauptung, dass weder hier noch dort ein zweigliedriges Urtheil ausgesprochen sei, als erwiesen betrachten." Die Gegner haben sich durch die Sprachform täuschen lassen. Die „innere Sprachform" ist „ein bloses Mittel der Verständigung, eine Hilfsvorstellung, die als Band der Association zwischen Laut und Bedeutung zu dienen hat." „In ihrer Eigenschaft als Vermittler des Verständnisses kann man die innere Form, insbesondere diejenige der Namen, passend den umschreibenden Definitionen vergleichen, und wie es für denselben Begriff eine ganze Reihe verschiedener solcher Definitionen geben kann, so auch eine Menge ‚innere Formen' bei seiner Bezeichnung. Wo nun dies der Fall ist, da gilt es, Acht zu haben, dass man nicht über der Verschiedenheit dieser die Bedeutung associativ vermittelnden Vorstellungen die Identität der Bedeutung selbst verkenne." Auf Rechnung der Verwechselung der inneren Form oder der etymologischen Reminiscenzen mit der wirklichen Bedeutung ist denn auch die Meinung zu setzen, dass in den impersonalen und existentialen Sätzen Subject und Prädicat gegeben sei. Der gewöhnliche einfache kategorische Satz ist eigentlich ein Doppelurtheil, von denen das zweite das erste voraussetzt. „Diese Blume ist blau" anerkennt zuerst die Blume selbst, darauf gründet sich dann das Anerkennen des blau. Das Prädiciren darf auch nicht durch Recurs auf die Identität erklärt werden, als wenn es ein Identischsetzen wäre. „Nicht dieser Begriff, sondern eben derjenige der Prädication ist ein letzter, nicht weiter analysirbarer, der wie er nur direct durch Abstraction aus einem anschaulichen Phänomen gewonnen, so auch nur durch Hinweis auf diese Anschauung erklärt werden kann. Wenn ‚*A* ist *B*' wahr ist, dann können wir freilich auch regelmässig sagen, *A* sei mit *B* identisch oder umgekehrt; aber diese letztere Aussage ist, indem sie das Identischsein prädicirt, der ersteren nicht gleich, sondern blos äquivalent. . . . Denn der Begriff der Identität, wie er hier verstanden ist, wird erst in Reflexion auf ein richtiges zuerkennendes Urtheil gewonnen." Wie kommen wir nun zu den Doppelurtheilen? „Die Natur und insbesondere die zusammengesetzte Natur der Gegenstände, die zu einem wiederholten stückweisen Erfassen derselben Anlass gibt, bildet das *fundamentum in re* zu Doppelurtheilen und einem ‚Identischsetzen'. Wir bilden ein Doppelurtheil, os oft wir an einem nach gewissen Bestimmungen bereits be-

kannten Gegenstande eine weitere Bestimmung oder Beziehung, ein bisher nicht beachtetes Moment, kurz einen neuen Theil irgend welcher Art entdecken. Das Wort Theil wird hier im weitesten Sinne, in welchem es auch logische Theile bezeichnet, genommen." Die Doppelurtheile „treten auf, sobald der Verstand anfing, die Gegenstände der inneren und äusseren Anschauung zu analysiren oder sich zu verdeutlichen, Theile in mannigfaltigem Sinne an ihnen zu unterscheiden und sie auf's Ganze zu beziehen. Solche reconstruirende Synthese der einzelnen Theile oder Seiten eines anschaulichen Phänomens . . . ihr Aufbau zur verdeutlichten Auffassung des Ganzen, geschah durch Doppelurtheile". Aber auch nicht anschaulich zusammengegebene Bestimmungen wurden zu „prädicativen Vorstellungssynthesen" verwandt. „Aus der grossen Bedeutung aber, welche die Doppelurtheile für den Aufbau und die Entwickelung unserer Gedanken haben, begreift sich, dass der eigenthümliche sprachliche Ausdruck, der sich für sie ausbildete, das Uebergewicht über jede andere Form der Urtheilsäusserung gewann, und beinahe zum ausschliesslichen Typus unserer Aussagen überhaupt wurde." — **A. Spir, Von der Erkenntniss des Guten und Bösen. S. 88.** Nachgelassener Aufsatz, aus dem Französischen übersetzt von Helene Spir. „Alles, was schlecht, gemein und unwürdig, überhaupt alles, was physischer Natur ist, beruht auf Täuschung und Schein, dagegen was erhaben ist: die Philosophie, die Moralität beruht auf der Wahrheit oder wirklichen Realität. . . . Nun sieht man, in welche verhängnissvolle Bahnen heutzutage diejenigen gerathen sind, die das Physische dem Moralischen unterzuordnen trachten, und das thatsächliche Verhältniss umkehrend, glauben, dass die empirische Welt erhabener sei als das Denken und das Gewissen der Menschen. Nein, unser Denkgesetz ist mehr als die Welt, denn es besitzt eine höchste Norm, den Begriff des Absoluten und mit ihm die Gewissheit des rein Guten und Wahren, das man sonst in der physischen Welt nirgends vorfindet; es ist zugleich die Basis der Logik und der Wissenschaft, sowie die Grundlage der Moralität und der Religion."

**2. Heft. R. Avenarius, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie.** (Vierter Artikel. Schluss.) **S. 129.** „3. Der Umfang der im natürlichen Weltbegriff eingeschlossenen Hypothese." — **J. Petzold, Das Gesetz der Eindeutigkeit. S. 146.** „Die Begriffe Ursache und Wirkung sind nicht haltbar." Nach Mach sind die Begriffe Substanz und Ursache die spanischen Stiefeln, welche unser heutiges Denken einschnüren. Die Begriffe Ursache und Wirkung haben für ihn einen starken Zug von Fetischismus. An ihre Stelle ist das Gesetz der Eindeutigkeit zu setzen, das zugleich das Princip des Widerspruchs und das der Trägheit der Materie enthält. Dieses Gesetz macht „die Annahme der durchgängigen vollkommenen Bestimmtheit . . . aller Vorgänge." „Es muss immer möglich sein, für irgend einen Vorgang Be-

stimmungsmittel zu finden, durch die er allein festgelegt wird, derart, dass man zu jedem anderen Vorgang, den man durch dieselben Mittel bestimmt denken wollte, mindestens noch einen finden könnte, der dann in gleicher Weise bestimmt wäre.“ Auch eine geistige Causalität darf nicht angenommen werden, wohl aber eindeutige Bestimmtheit der geistigen Vorgänge durch eindeutige Hinordnung derselben zum Centralnervensystem. — **J. Goldfriedrich, Ueber die Realität des Zweckbegriffes. S. 204.** Zwischen Zweckmässigkeit und Zweck soll unterschieden und letzterem blos subjective Bedeutung zugeschrieben werden. Aber trotz der Idealität des Zweckes hat er doch für unser Erkennen regulative Bedeutung.

4] **Archiv für Geschichte der Philosophie.**[1]) In Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Ch. Sigwart und Ed. Zeller hrsgeg. von Ludw. Stein. Berlin, Reimer 1895. VIII. (Neue Folge I.) Bd., Heft 1 u. 2.

**Joh. Uebinger, Der Begriff der docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung. S. 1, 206.** Handelt über den Sinn des im Laufe von 13 Jahrhunderten bei Theologen und Philosophen vorkommenden Ausdruckes *docta ignorantia* oder gleichwerthiger *termini*. I. Im christlichen Alterthum bei Augustinus und Pseudo-Dionysius; II. Im Mittelalter bei Bonaventura und geistesverwandten Mystikern; III. In der Neuzeit bei Nikolaus Cusanus; IV. In Frankreich bei Bovillus, Sanchez und Gassendi; V. In England bei John Locke. Der fragliche Ausdruck bedeutet zuerst „die höchste Stufe menschlichen Erkennens, zuletzt die denkbar grösste Verirrung desselben; für das christliche Alterthum und Mittelalter ist *docta ignorantia* ein ganz aussergewöhnliches Gnadengeschenk Gottes, für die Neuzeit das Ergebniss eigenen vorwiegend höchst ehrenvollen Ringens. . . . Bei Augustinus, Bonaventura und den geistesverwandten Mystikern bezeichnet *d. ign.* Wissen verleugnendes, bei Cusanus und Gassendi Wissen leugnendes und endlich bei Locke Wissen heuchelndes Nichtwissen.“ — **P. Leuckfeld, Zur logischen Lehre von der Induction. (I.) S. 33.** Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung des Inductionsverfahrens, zunächst von Aristoteles bis Baco von Verulam. — **E. Arleth, Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele. S. 59, 190.** Gewöhnlich wird es in der Geschichte der Philosophie nach dem Vorgange des Diogenes Laërtius dem Anaxagoras hoch angerechnet, dass er der Materie den Geist als eigenthümliches Princip gegenüberstellte. Indessen wird ihm dieses Verdienst von zahlreichen Neueren abgesprochen, nach welchen der anaxagoreische *Nus* ein feineres aber doch immer materielles Wesen (Aether, Feuer) sein soll. Doch sind die von jenen für die Körperlichkeit desselben vorgebrachten

[1]) S. die Anmerkung oben auf S. 343.

Gründe keineswegs stringent, andererseits wird die traditionelle Deutung allein der von Aristoteles dem Anaxagoras zugemessenen Stellung sowie allen Einzelheiten der überlieferten Quellen gerecht. Dieser *Nus* muss ferner als persönliches Wesen und transscendente Weltursache gefasst werden. — **E. Zeller, Zu Anaxagoras. S. 151.** Richtet sich gegen eine in vorstehendem Artikel zum Beweis der Transscendenz des νοῦς verwertheten Deutung eines anaxagoreischen Textes. — **G. Glogau, Gedankengang von Platon's Gorgias. S. 153.** — **P. Barth, Zu Hegel's und Marx's Geschichtsphilosophie. S. 241.** Vertheidigung der in des Vf.'s diesbezüglichen Schrift [1]) niedergelegten Darstellung der geschichtsphilosophischen Gedanken von Hegel und Marx gegen eine Polemik Tönnies'. — **Jahresberichte:** H. v. Struve, Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie. S. 89, 259. — E. Zeller, Die deutsche Literatur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1892. S. 124. — E. Wellmann, Die deutsche Literatur über die Vorsokratiker 1892. 1893. S. 284. — Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. S. 150, 301.

## B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

**Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. 1895. Langensalza, Beyer. 2. Jahrgang.

**1. Heft. O. Flügel, Zur Religionsphilosophie und Metaphysik des Monismus. S. 1.** Die Einwände Paulsen's gegen den Substanzbegriff werden an der Hand von Ausführungen Gutberlet's widerlegt. Weiter der Panpsychismus, der dem Vf. nichts anderes als Materialismus gilt, wie denn auch Haeckel den Materialismus mit dem Panpsychismus vereinigen zu können glaubt. — **Derselbe, Entgegnung. S. 23.** Herbart wird gegen Angriffe von M. Glossner vertheidigt. „Der Haupttrugschluss, der sich fast auf jeder Seite wiederholt, ist: Herbart ist gegen Aristoteles, also ist er nicht allein gegen die katholische Kirche, sondern gegen das Christenthum überhaupt." „Dem Vf. kam es ja wohl nicht darauf an, über Herbart's Philosophie etwas Wissenschaftliches, Eingehendes zu sagen, er hofft seine Leser durch seine Reden von der Gefährlichkeit in einer Weise, die auch nicht das leiseste Bedenken aufkommen lässt, zu überzeugen." Und dazu schienen ihm blose Schmähworte und Verdächtigungen geeigneter als ein Eingehen auf die Sache."

**2. Heft. Neuere Arbeiten über die Gefühle. S. 85.** Die Darwinisten suchen den specifischen Unterschied zwischen menschlichen und

[1]) Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Leipzig, 1890.

thierischen Gefühlen soviel als möglich zu verwischen, indem sie entweder auch den Thieren aesthetische und sittliche Gefühle zuschreiben, oder letztere aus egoistischen Trieben ableiten. In dieser Beziehung nimmt das Werk von Romanes: „Die geistige Entwickelung beim Menschen. Ursprung der menschlichen Befähigung. Deutsch Leipzig 1893“ eine hervorragende Stelle ein. Der Vf. zeigt nun, dass alles, was man für den Verstand, die Allgemeinbegriffe der Thiere vorbringt, nichts beweist. Als ein Beispiel der Verallgemeinerung einer Einzelerfahrung erzählt Romanes von einem Affen, der mühsam von selbst gelernt hatte, den Stiel von einem Handbesen ab- und anzuschrauben und dies dann bei allen Gegenständen mit Stielen mit und ohne Erfolg versuchte. Aber hier ist eigentlich mehr zu verwundern, dass es dem Affen manchmal gelang, den Stiel wieder anzuschrauben. Doch ist dies mehr Sache der Ausdauer als des Verstandes. Von einer Verallgemeinerung, einem „unfraglichen Zeugniss von intelligenter Erkenntniss eines Princips“ kann nicht die Rede sein. Es ist eine einfache Reproduction nach dem Gesetz der Aehnlichkeit, sich unter ähnlichen Verhältnissen ähnlich zu verhalten. Der Hund, der gelernt hat, eine Thüre zu öffnen, springt auch auf andere Klinken; ist jedoch das Schloss etwas anders oder höher, so weiss er keinen Rath. Der gelehrige Pudel Flügel's weiss gut den Weg die Treppe hinab zu finden, wenn er von oben gerufen wird. Wurde ihm aber ein Stück Brod durch das Fenster hinabgeworfen, so dass er es liegen sah, kam er doch nicht auf den Gedanken, die Treppe hinunter zu laufen, um es zu holen. — Aber das Thier unterscheidet Essbares von Unessbarem: „Wenn wir einem Thiere etwas Futter von irgend einer ihm unbekannten Art reichen, so wird das Thier nicht unmittelbar darnach schnappen, noch dasselbe sofort zurückweisen, sondern es unterwirft das Gebotene einer sorgfältigen Prüfung, ehe es sich dasselbe zueignet. Dies beweist, wenn irgend etwas, dass ein solches Thier eine allgemeine oder abstracte Idee von süss, bitter, heiss oder überhaupt von essbar und nichtessbar hat, da der Antrieb zur Prüfung offenbar darin besteht, sich zu vergewissern, welche der zwei allgemeinen Ideenarten dem geprüften Gegenstande eigen sei.“ Von einer zweckbewussten Prüfung kann sicher nicht die Rede sein; vielmehr regt das Futter, wenn es zuträglich ist, die Geruchs- und Geschmacksnerven angenehm an, im entgegengesetzten Falle gar nicht oder unangenehm. Wäre zum Unterscheiden ein Allgemeinbegriff erforderlich, dann müsste jede Wahrnehmung, durch welche Etwas erkannt oder wiedererkannt wird, solche Begriffe voraussetzen, denn es muss der erkannte Gegenstand von anderen unterschieden werden. „Wenn ich meinem Hunde ‚Katz‘ zurufe und er fängt an zu jagen und zu suchen, so entsteht in ihm eine Idee nicht von einer besonderen Katze, sondern von einer Katze im allgemeinen; oder wenn er zufällig die Fährte eines anderen Hundes kreuzt, und die

Witterung des fremden Hundes ihn mit dem Schweife wedeln, oder in Erwartung des Kampfes das Haar auf seinem Rücken sich sträuben lässt: die Witterung eines unbekannten Hundes musste bei ihm nicht die Vorstellung eines besonderen Hundes, sondern eine allgemeine Idee des Thieres Hund in ihm entstehen lassen." Aber hier reproducirt nur eine sinnliche Wahrnehmung, ein Geruch oder Ton oder Bild das ganze Bild eines Hundes; weil dasselbe wohl kaum ein wirklicher, individueller Hund ist, kann man es eine allgemeine Vorstellung nennen, dieselbe ist aber durchaus concreter sinnlicher Natur, durchaus kein abstracter geistiger Begriff. Romanes schreibt den Thieren sogar den Causalitätsbegriff zu. Weil die Katze bemerkt hat, dass nach dem Anklopfen die Thüre geöffnet wird, springt sie an den Klopfenden heran, wenn sie selbst eingelassen werden will und erwartet das Oeffnen. „Kann man darnach leugnen, dass bei diesem Acte der Folgerung oder Nachahmung, oder welchen Namen wir sonst dafür wählen wollen, die Katze zwischen dem Klopfen und Oeffnen eine Verbindung wahrnimmt, die sie fühlen lässt, dass das erstere in irgend einer Weise als vorhergehend gefordert wird, um das letztere als nachfolgend zu bestimmen?" „Und was ist das anders als eine Wahrnehmung causaler Beziehung?" Noch mehr, der Hund erkennt sogar, dass gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben. „Ich hatte einen Setter, der sich stark vor dem Donner fürchtete. Eines Tages wurde eine Anzahl Aepfel auf dem Holzboden einer Aepfelstube ausgeschüttet, und sowie ein Sack ausgeschüttet wurde, verursachte er durch das ganze Haus ein Geräusch wie von fernem Donner. Mein Hund wurde bei dem Klange von Schreck ergriffen; als ich ihn aber in die Aepfelstube brachte und ihm die wahre Ursache des Geräusches zeigte, wurde er wieder so lebendig und munter wie zuvor." Freilich wenn man die Causalität nach darwinistischer Weise blos als Zusammenhang, Aufeinanderfolge zweier Ereignisse bezw. als Association zweier sich anziehender Vorstellungen fasst, besitzen auch die Thiere die Vorstellung von Ursache und Wirkung. Sie merken, dass ein Ereigniss regelmässig auf ein anderes folgt. Aber den causalen Einfluss des einen auf das andere erkennen sie nicht und dies beweisen die angeführten Beispiele in keiner Weise. Noch viel weniger können sie aus der Gleichheit der Wirkungen auf die Gleichheit der Ursachen schliessen. Das dem fernen Donner ähnliche Geräusch der Aepfel macht auf den Hund denselben Eindruck wie der Donner selbst, für den er es hält. Sieht er aber die Aepfel fallen und hört er das gewohnte unschädliche Geräusch, schwindet alle Furcht. Auch Schönheitssinn will man bei den Thieren finden. Der bekannte Vogelkenner Dr. Russ bemerkt, dass die rabenartigen Vögel auffallende glänzende und bunte Sachen zusammenschleppen. Der australische Kragenvogel baut ein Nest nicht zum Brüten, sondern zum Vergnügen; er ziert es mit bunten Federn, Muscheln, Schneckenhäuschen, farbigen Steinchen und Läppchen. Aber hier handelt es sich offenbar nur

um ein sinnliches Wohlgefallen von gleicher Natur wie der Widerwille oder Zorn des Stiers und Truthahns bei rothem Tuche. Ob die Weibchen wirklich die bunteren Männchen bevorzugen, ist ungewiss. Die Hühner nehmen auch einen ganz entstellten Hahn an; die Pfauhenne bleibt ganz gleichgültig, wenn auch der Pfauhahn seine ganze Schönheit eindringlichst entfaltet. Für die sexuelle Zuchtwahl in diesem Sinne fehlen die Beweise, dagegen sprechen aber die bunten Zeichnungen von Raupen, Fischen, Amphibien, wo von Auswahl keine Rede sein kann; denn erstere sind geschlechtslos, letztere begatten sich nicht. Auch die Tänze der Männchen beweisen nicht das Wohlgefallen der Weibchen; bei vielen Vögeln hat die Begattung nur nach einem gewissen Echauffement Erfolg, daher auch das gegenseitige Haschen und Verfolgen. Man kann auch sehen, dass die Taube beim Tanzen und Treiben des Täuberts kalt bleibt. Wie wenig Verstand von Seiten des Männchens dabei im Spiele ist, beweist ein von Romanes selbst angeführtes Beispiel von einem Täubert, der stundenlang vor einer braunen Bierflasche tanzte und knickste. Also bloser Instinct von seiten des Männchens und höchstens rein sinnliches Wohlgefallen des Weibchens. — Aber die Vögel putzen ihr Gefieder, reinigen es, auch die Katze wäscht sich usw. Das ist wohl im Grunde nichts anderes, als wenn der Hund sich beisst oder flöht: sie suchen ein unangenehmes Gefühl zu entfernen oder es thut ihnen jenes Putzen, Reinigen, Lecken wohl. — Die Cavalleriepferde sollen die Signale besser verstehen als die Rekruten. Aber wäre es wirklich wahr, so handelt es sich auch hier um einen blos sinnlichen Eindruck, wie ihn auch die Vögel verstehen, welche melodisch und im Tacte singen. Es wird aber von competenter Seite ein solches Verständniss der Pferde in Abrede gestellt. Die zoologische und botanische Gesellschaft für Westfalen und Lippe hat nach sorgfältigen Untersuchungen gefunden, „dass die Pferde ein äusserst geringes Verständniss für Musik, Tact und militärische Signale haben.“ Im Circus tanzen die Pferde nicht nach der Musik, sondern die Musik spielt nach dem Tanzschritt der Pferde. Der Reiter oder der Nachahmungstrieb des Pferdes veranlassen es, die vom Signale geforderten Bewegungen auszuführen. Hört ein Pferd ein Hornsignal, so bleibt es ganz ruhig; dasselbe hat statt, wenn ein Trupp Cavalleriepferde ohne Reiter Hornsignale hört.[1]) Wenn die Vögel ihre Eier im Neste nach geometrischen Gesetzen anordnen, so ist dabei mehr die Zweckmässigkeit, die sie doch auch kaum erkennen, als die Schönheit maasgebend. Vögel, welche viele Eier legen, ordnen sie ringförmig, die mehr spitzen Enden nach innen, andere, deren Eier elliptisch sind, reihen dieselben der Längsseite nach an einander. Auf diese Weise wird der kleine Raum am besten ausgenutzt.

[1]) Schorer's Familienblatt. 1890. Nr. 8.

# Miscellen und Nachrichten.

**Die Züchtung der Wahrheit durch Selection.** Wir haben früher[1]) einen schüchternen Versuch von Potonié, die aprioristischen Denkformen durch Züchtung zu erklären, besprochen. Die Darwinisten werden aber in ihren Aufstellungen immer kühner, offenbar weil sie glauben, die Leser gewöhnten sich nach und nach an ihre Erfindungen. Paulsen stellte es bald darauf in seiner „Einleitung in die Philosophie" als ausgemachte Sache hin, Hume sei gegen Kant inbetreff des Causalitätsgesetzes in vollem Rechte; Kant habe eben keine Idee von der allmählichen Entwickelung des Denkorganismus gehabt. Bereits geht G. Simmel so weit, die Wahrheit selbst als gezüchtet hinzustellen. Man möge aber nicht denken, dass dies blos als Ausgeburt des Gehirnes eines Sonderlings zu betrachten wäre. Die Abhandlung findet sich im 1. Hefte der neuen Zeitschrift ‚Archiv für Philosophie', in welchem zur Empfehlung des neuen Unternehmens die bedeutendsten Vertreter der zeitgenössischen Philosophie: Ed. Zeller, P. Natorp, B. Erdmann, R. Eucken u. A. figuriren. Man glaubt also, mit solchen Empfindungen Leser anzuziehen.

Folgendes ist der kurze Inhalt dieser neuen Selectionstheorie[2]):

Das menschliche Denken und Erkennen ist aus praktischen Nothwendigkeiten der Lebenserhaltung entsprungen. Unser Vorstellen geschieht auf Grund der Nützlichkeit, welche das Vorstellen des Wahren vor dem des Falschen voraus hat. „So kann scheinbar das Ziel der psychischen Selection ausgedrückt werden als Parallelität des Denkens mit der Objectivität, weil dies die einzige Sicherheit sei, dass nicht die auf das Denken gebaute Praxis mit der harten Wirklichkeit collidire und so eine sehr unliebsame Correctur erfahre."

„Dieser plausibelen Hypothese gegenüber möchte ich nun fragen, ob man für die in ihr enthaltene Zweiheit: einerseits die praktischen vitalen Bedürfnisse, andererseits die ihnen gegenüberstehende objectiv erkennbare Welt, — ob man für diese nicht ein einheitliches Princip finden könnte; ob nicht diese beiden anscheinend gegenseitig unabhängigen Elemente,

[1]) ‚Phil. Jb.' 4. Bd. (1891) S. 338 ff. — [2]) G. Simmel, Ueber eine Beziehung der Selectionstheorie zur Erkenntnisstheorie. S. 34.

die äussere Realität und die subjective Nützlichkeit, ... sich schon in einer tiefer gelegenen Wurzel begegneten."

„Wenn man sagt: unsere Vorstellungen müssen wahr sein, damit das auf sie gebaute Handeln nützlich sei — so haben wir also insofern für die Wahrheit unserer Vorstellungen keinen anderen Beweis, als eben die wirkliche Förderung, die wir durch das auf sie gebaute Handeln erfahren haben. Ist es also wirklich nur die Nützlichkeit, die das richtige Denken züchtet, so ist dessen Richtigkeit, d. h. Uebereinstimmung mit einer ideellen oder materiellen Wirklichkeit, nur durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennbar. Ist das Erkennen freilich erst ein selbständiges Gebiet mit ausgebildeten Kriterien geworden, dann entscheidet es nach diesen letzteren unmittelbar und rein theoretisch über Wahrheit oder Falschheit der einzelnen Vorstellung; ob aber diese Kriterien selbst, d. h. das Ganze unseres Erkennens überhaupt wahr oder falsch ist, das ist unserer Voraussetzung gemäss nicht wieder theoretisch auszumachen, sondern nur nach der Nützlichkeit oder Schädlichkeit des daraufhin erfolgenden Handelns. Man könnte also vielleicht sagen: es gibt gar keine theoretisch gültige ‚Wahrheit', auf Grund deren wir dann zweckdienlich handeln, sondern wir nennen diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als Motive des zweckmässigen, lebenfördernden Handelns erwiesen haben. Damit wäre der oben betonte Dualismus beseitigt; die Wahrheit der Vorstellungen beruhte nicht mehr auf ihrer Uebereinstimmung mit irgend einer Wirklichkeit, sondern sie wäre diejenige Qualität der Vorstellungen, welche dieselbe zur Ursache des günstigsten Handelns machte. ... Die Wahrheit ist nicht mehr eine nach theoretischen Kriterien festzustellende Beschaffenheit der Vorstellungen, welche erst als fertige zur Grundlage des zweckmässigen Handelns dienten; sondern von den unzähligen auftauchenden Vorstellungen werden diejenigen durch natürliche Auslese bezeichnet und erhalten, welche durch ihre weiteren Folgen sich als nützlich erweisen, und das Wort ‚wahr' zeigt nichts anderes an, als eben diese regelmässige, praktisch günstige Folge des Denkens." „Unter den unzähligen psychologisch auftauchenden Vorstellungen sind einige, die durch ihre Wirkungen für das Handeln des Subjects sich als nützlich, lebenfördernd für dieses erweisen. Diese fixiren sich auf den gewöhnlichen Wegen der Selection und bilden in ihrer Gesammtheit die ‚wahre' Vorstellungswelt."

„Dass der Handelnde sich jetzt nach der erkannten Wahrheit richtet, und zwar mit gutem Erfolg, wird dadurch verständlich, dass sich ursprünglich die ‚Wahrheit' nach dem Handeln und seinen Erfolgen gerichtet hat." „Wenn Kant den Dualismus von Vorstellen und Sein dadurch aufhob, dass er auch das Sein als eine Vorstellung begriff, so greift nun die hier vollzogene Vereinheitlichung noch eine Stufe tiefer: Der Dualismus zwischen der Welt als Erscheinung, wie sie logisch-theo-

retisch für uns existirt, und der Welt als derjenigen Realität, die auf unser praktisches Handeln antwortet, wird dadurch aufgehoben, dass auch die Denkformen, die die Welt als Vorstellung erzeugen, von den praktischen Wirkungen und Gegenwirkungen bestimmt werden, die unsere geistige Constitution, nicht anders wie unsere körperliche nach evolutionistischen Nothwendigkeiten formen. Und wenn man, im Anschluss an seinen eigenen Ausdruck, Kant's Lehre in den Satz zusammenfassen kann, die Möglichkeit des Erkennens erzeuge zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens, so bedeutet die hier vorgeschlagene Theorie: die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens."

Das ist allerdings consequenter Darwinismus: nicht blos die organischen Species sind gezüchtet, sondern auch die Intelligenz, nicht blos die aprioristischen Principien, sondern die Wahrheit selbst; ja dieselbe ist nichts anderes als die Nützlichkeit, Lebensförderung, wie sie H. Spencer als Sittlichkeit bestimmte. Ja, die Gegenstände der Erkenntniss sind als Nützlichkeit gezüchtet, das Sein selbst ist durch Selection aus dem Nichtsein entwickelt. Wenn aber diese äussersten Consequenzen des Darwinismus als offenbarer Wahnwitz sich unmittelbar jedem denkenden Menschen darstellen, so ist damit das ganze System gerichtet.

In der That, was heisst es: Die Wahrheit ist Nützlichkeit, sie ist durch Auslese gezüchtet? Ein Beispiel wird es klar machen: $1 + 1$ ist nicht $= 2$, sondern wir haben gefunden, dass, wenn man $1 + 1 = 3$, oder $= 1/2$ nimmt, man mit der Wirklichkeit in Collision kommt. Anfangs kamen den Menschen unzählige Vorstellungen $1 + 1 = 2$, $= 3$, $= 4$, ... $= 1/2$, $= 1/4$. Aber nur bei Zugrundelegung des ersten konnte sich der Mensch durch's Leben schlagen, und darum gewöhnte er sich daran, $1 + 1 = 2$ zu setzen.

Man sollte nicht glauben, dass die menschliche Vernunft soweit sich selbst verleugnen könnte. Zu erklären bliebe übrigens noch, warum man blos mit $1 + 1 = 2$ durch's Leben kommen kann; für einen Schuldner wäre es ungleich vortheilhafter, wenn $1$ ℳ $+ 7$ ℳ $= 1/2$ ℳ wäre, für einen Gläubiger $1 + 1 = 100$.

# Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie.

Von Dr. Freiherr von Hertling in München.

(Schluss.)

## IX.

Am Schlusse der zuletzt erörterten Aufstellungen (§ 8, n. 4) behauptet Merkel, der Frage, was die verpflichtende Kraft der Rechtsbestimmungen sei, und wovon sie abhänge, habe sich bisher „trotz ihrer Bedeutung für die allgemeine Rechtslehre nur ein geringes wissenschaftliches Interesse zugewendet. Ein um so grösseres, dem vorherrschenden Charakter der bisherigen Rechts- und Staatsphilosophie gemäss, der Frage, wovon jene verpflichtende Kraft vernünftigerweise abhänge, oder wovon sie als abhängig gedacht werden sollte.“ Dieser letzteren Frage wird sodann unter Verweisung auf den später folgenden geschichtlichen Abschnitt eine Berechtigung im Bereiche der allgemeinen Rechtslehre abgesprochen.

In solcher Allgemeinheit ist die Behauptung jedenfalls unrichtig. In Bezug auf einen hervorragenden Vertreter der Rechtsphilosophie wurde sie oben[1]) zurückgewiesen. Man braucht mit der Art und Weise, wie Stahl die verpflichtende Kraft des Rechts begründen will, nicht einverstanden zu sein, wie ich es meinerseits nicht bin, aber dass er die Frage nicht untersucht, dass er sich statt um das Sollen im Sinne der sittlichen Verpflichtung nur um das Sollen im Sinne eines subjectiven Ideals gekümmert habe, ist ein Vorwurf, der mit Unrecht gegen ihn erhoben wird.

Aber hat denn Merkel selbst eine ausreichende Antwort auf jene Frage gegeben? Zuerst war in sehr unbestimmter Weise von Werthurtheilen die Rede, dann von der Achtung vor dem in der Gemeinschaft herrschenden, zu den Rechtsnormen sich bekennenden Willen,

[1]) Vgl. Absch. V, S. 142.

endlich von dem Verhältniss dieser Normen zu den ethischen Volksanschauungen, speciell den Anschauungen über das Gerechte, welches jetzt als das wichtigste Machtelement des Rechts bezeichnet wurde. Aber darin lag nun doch auch die dringende Aufforderung, diese ethischen Volksanschauungen einer näheren Erörterung zu unterziehen. Für die Einleitung in eine allgemeine Kunstgeschichte mag es genügen, darauf hinzuweisen, dass für die Kunstschöpfungen der verschiedenen Völker gewisse charakteristische Anschauungen und Werthschätzungen bestimmend waren, dass beispielsweise die Inder durch die Vorliebe für das Zarte und Weiche, das Schlanke und Biegsame ausgezeichnet sind, während den Aegyptern der Sinn für gehaltene Kraft, architektonische Regel, einförmige Würde eignet.[1]) Es wird damit lediglich eine Generalisation an die Spitze gestellt, die ursprünglich aus der Betrachtung jener Kunstschöpfungen selbst gewonnen wurde und demnächst in der Darstellung des Einzelnen ihre Bestätigung finden muss. Vielleicht gelingt es dann noch weiter, den individuell gerichteten Schönheitssinn eines einzelnen Volks mit Klima und Bodenbeschaffenheit, sowie mit Form und Stufe des Wirthschaftslebens in einen erläuternden Zusammenhang zu bringen. Alsdann ist nicht nur alles erreicht, was wissenschaftliche Forschung aufzudecken vermag, sondern zugleich auch alles beantwortet, worauf unsere Wissbegierde sich richtet.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit den ethischen Werthurtheilen. Aus der Uebereinstimmung mit ihnen gewinnen, wie auch Merkel anerkennt, die rechtlichen Normen ihre verpflichtende Kraft, d. h. was sie befehlen, gilt nicht etwa nur nach der gemeinsamen Ueberzeugung der Glieder einer Gemeinschaft als schön und wünschenswerth, und das Gegentheil als minderwerthig, sondern sie fordern Unterwerfung, und man weiss sich innerlich an sie gebunden. Sie gelten unbekümmert um die Wünsche und Neigungen des Einzelnen, welche sich oft genug mit ihnen in deutlichem Gegensatze befinden. Auch der Geschmack in Litteratur und Kunst, auch die Mode üben eine Herrschaft aus, denen die meisten sich zu unterwerfen pflegen, solange sie dauert, aber doch nur so, dass sie mitthun, was die anderen thun, und weil es die anderen thun, nicht so, dass sie sich an jene Herrschaft innerlich gebunden wüssten, auch da, wo ihnen der Conflict zwischen ihr und der eigenen Neigung

[1]) Schnaase, Gesch. d. bildenden Künste. I, S. 127 ff.; S. 366, 372.

zu deutlichem Bewusstsein käme. Darum gibt es auch immer einzelne, die ungescheut den eigenen Geschmack der Mode entgegensetzen und dabei nicht etwa der allgemeinen Missachtung verfallen, sondern im Gegentheil Beifall und Bewunderung ernten. Ueber den Geschmack lässt sich nicht streiten, sagt das Sprüchwort, indem es dadurch die Freiheit und Autonomie des Einzelnen auf den Gebieten zum Ausdrucke bringt, wo der Geschmack die Leitung hat. Ueber das dagegen, was Pflicht und Sittengesetz vorschreiben, streiten wir allerdings und legen damit Zeugniss für die entgegengesetzte Ueberzeugung ab, dass es hier allverbindliche und dem Dafürhalten des Einzelnen entrückte Normen gibt.

Muss aber schon dieser ihr verbindlicher Charakter, welchen ein Conflict mit den egoistischen Strebungen nur um so deutlicher hervortreten lässt, den Versuch zurückweisen, sie mit anderen im Volksbewusstsein auftretenden Werthurtheilen auf eine Stufe zu stellen, so kommt noch dazu, was vorhin hervorgehoben wurde [1]),. dass keineswegs der Inhalt sämmtlicher Rechtsnormen mit ethischen Werthen in unmittelbarem Zusammenhange steht, bei einem sehr grossen Theile vielmehr an und für sich sittlich indifferent ist. Hier muss daher die verpflichtende Kraft aus einer anderen Quelle stammen, wenn es nicht gelingt, dieselbe in dem einen und anderen Falle auf einen gemeinsamen, von dem Inhalt der einzelnen Norm unabhängigen Ursprung zurückzuführen. Solange dieser Unterschied nicht erkannt und gewürdigt ist, kann auch die Frage nach der verpflichtenden Kraft der Rechtsbestimmungen, ihrem Wesen und ihrem Grunde, eine ausreichende Beantwortung nicht finden. Merkel's „allgemeine Charakterisirung" führt über die allerersten Ansätze nicht hinaus.

Nun erinnern wir uns, dass früher [2]) ausdrücklich ein zweifacher Werth anerkannt wurde, der in den Rechtsnormen zum Ausdrucke gelange, und von dem bisher allein erörterten ethischen, auf das Verhältniss der Normen zu den ethischen Volksanschauungen sich gründenden, der „Zweckmässigkeitswerth" unterschieden wurde, d. h. „ein Werth, der sich in ihrem den Betheiligten zum Bewusstsein gelangten Verhältnisse zu gemeinsamen Interessen begründet." Die verpflichtende Kraft wurde freilich nur aus dem ersteren hergeleitet. Da wir aber, wie sich gezeigt hat, hiermit nicht ausreichen, wenigstens solange nicht, als dabei nur an die mit dem Inhalte der einzelnen

[1]) Vgl. oben S. 268. — [2]) Vgl. oben S. 266.

Normen verknüpften ethischen Werthurtheile gedacht wird, so gilt es zu untersuchen, ob wir vielleicht mit jenem Zweckmässigkeitswerthe weiter kommen. Von ihm ist in dem zweiten Abschnitte die Rede, welcher die Ueberschrift führt: „Das Recht als Mittel zum Zweck."

Die Ueberschrift ist geeignet, die Hoffnung zu erwecken, dass sich das Fehlende hier finden, und die bezeichnete Schwierigkeit sich dadurch beseitigen werde. Lässt sich nämlich ein Zweck des menschheitlichen Lebens aufweisen, welcher an Werth alle anderen oder doch die meisten übertrifft, und erweist sich weiterhin das Recht in seinem gesammten Umfange, das Recht als solches, als das Mittel, welches um der Verwirklichung dieses Zweckes willen gefordert ist, so kommt dann freilich auch den einzelnen, an sich selbst gleichgültigen Bestimmungen ein abgeleiteter Werth zu, und so ist zuletzt dieser umfassende Zweck der Grund für die verpflichtende Kraft des Rechts überhaupt.

Nachdem ausgeführt worden ist, dass das Recht nicht Selbstzweck sei, dass es nicht etwa blos der ethischen Befriedigung zu dienen, sondern wirthschaftliche Interessen zu schützen habe, dass es deshalb auch keineswegs alles, was als gerecht erscheint, in den Inhalt seiner Normen aufnehme, hören wir in § 10, n. 1:

„Die Wirksamkeit des (staatlichen) Rechts stellt eine Machtäusserung der im Staate zusammengefassten und organisirten gesellschaftlichen Kräfte im Dienste gesellschaftlicher Interessen dar. Die Frage, wessen Zwecken sie dient, weist daher im allgemeinen auf das gleiche Subject hin wie die Frage, wessen Wille und Macht in den Normen des Rechts sich ausspreche. Die Gesellschaft ist wie das wirkende, so auch das Zwecksubject des Rechts."

Und weiter (n. 2):

„Es gibt hiernach kein Privatrecht in dem Sinne, wonach irgend welche Rechtsbestimmungen ihren obersten Zweck in der Befriedigung privater Interessen Einzelner hätten. Jeder Theil des Rechts ist ein Organ gesellschaftlicher d. i. öffentlicher Interessen und insofern öffentliches Recht."

Endlich (n. 4):

„Wohl geben Verletzungen oder Gefährdungen von Privatinteressen in zahllosen Fällen Anlass zur Anwendung der Rechtssätze, aber es geschieht dies überall nur, weil und insoweit als hinter den Interessen der Einzelnen allgemeine Interessen stehen, welche unter den gegebenen Umständen zugleich mit jenen irgendwie als gefährdet oder verletzt erscheinen."

Im Zusammenhalt mit den früheren Bestimmungen, die wir ja doch selbstverständlich als auch hier noch nachwirkend anzusehen haben, stellt sich hiernach Folgendes heraus. Das Leben der im

Staate zusammengefassten organisirten Gesellschaft ist ein Zweck von überragendem Werthe, ein Zweck deshalb, welcher realisirt werden soll. Er kann nur erfüllt werden durch die Beschränkung der Freiheit der einzelnen Glieder, welche das Recht vornimmt, indem es sowohl das Maas, bis zu welchem jene Einschränkung zu erfolgen hat, als die verpflichtende Kraft, die ihm dabei innewohnt, aus jenem als seinsollend anerkannten Zwecke herleitet. Die einschränkende Wirksamkeit des Rechts ist aber nothwendig, weil die Interessen der organisirten Gesellschaft als eines Ganzen nicht zusammenfallen mit der Summe der Interessen der verbundenen Einzelnen, und die Interessen und Strebungen dieser letzteren hinter dem höheren Zwecke des Gemeinlebens zurückzutreten haben.

Und man beachte, dass dieser Gedanke in völlig dogmatischer Form auftritt, wenn im Rechte ein Organ der gesellschaftlichen Interessen erkannt und dabei von jedem Vorbehalte abgesehen wird, der durch die Wahrung des ausschliesslich geschichtlichen oder empiristischen Standpunktes geboten wäre. Das Recht also stellt die Bedingungen her für die Befriedigung der gesellschaftlichen Interessen, und wenn es dabei die Freiheitssphäre der Einzelnen einschränkt, so geschieht dies mit Unterstützung der ethischen Anschauungen der Gemeinschaftsglieder selbst. Und die so entstandenen Normen gelten auch für den, dessen egoistische Tendenzen sich mit oder ohne Erfolg dagegen aufbäumen; sie haben verpflichtende Kraft, nicht einen blos ästhetischen Werth.

Eine wichtige Anmerkung ist allerdings noch zu machen. Nach Merkel, der sich dabei an Ihering anschliesst, ist die Gesellschaft „Zwecksubject des Rechts." Das ist insofern richtig, als das Recht in erster Linie von der Aufrechterhaltung des geordneten Gesellschaftslebens gefordert ist, und es ein Recht ohne das letztere überhaupt nicht gibt. Der Satz wäre dagegen unrichtig, wenn damit gesagt sein sollte, dass der allgemeine Zweck schlechthin an die Stelle der Einzelzwecke zu treten hätte. Die Freiheitsbeschränkung der Einzelnen darf nicht soweit gehen, dass ihnen die Erfüllung ihrer eigenen ursprünglichen Menschheitszwecke zur Unmöglichkeit würde, vielmehr findet die von dem Vertreter des Gemeinschaftswillens vorgenommene Rechtssetzung eine Schranke an der diesen Einzelnen zukommenden, um der Erfüllung jener Zwecke willen geforderten Macht und Freiheitssphäre. Hierauf wird demnächst in anderem Zusammenhange zurückzukommen sein. Dagegen übergehe

ich die Frage, ob wirklich die „Compromissnatur des Rechts“ soweit reicht, wie § 11 ausführt, und ob ganz allgemein von dem jeweils geltenden Recht gesagt werden könne, es habe „den Interessen gegenüber, welche bei seiner Bildung concurrirten, die Bedeutung eines Friedenspacts“, dessen Inhalt sich darum ändere mit dem Verhältniss der Kräfte, „welche die in der Zeit seines Zustandekommens sich gegenüber stehenden Mächte für sich in's Feld zu bringen vermochten“ (n. 6).

Worauf es aber ankommt, das ist die Einsicht, dass sonach Merkel's Aufstellungen nicht nur dahin führen, im allgemeinen einen Zusammenhang zwischen Recht und Moral anzuerkennen, sondern auch den entscheidenden Punkt hervortreten lassen, an welchem das Recht in die sittliche Ordnung hineinreicht. Das sociale Leben der Menschen ist der Zweck, dem das Recht zu dienen hat, in ihm gründet das ethische Sollen, welches das Recht von irgend welchen anderen, mit physischer Gewalt durchführbaren Bestimmungen unterscheidet.

Ueber den Sinn dieses Sollens kann kein Zweifel bestehen. Es gilt unabhängig von den Interessen und Neigungen des Einzelnen und daher unter Umständen auch gegen diese Interessen und Neigungen. Es gewinnt eine Verstärkung in der Regel durch die hinter den Normen stehende Zwangsgewalt, aber nicht darauf, dass sie mit physischen Mitteln durchgesetzt werden können, beruht ihre eigentliche Geltung. Das erste ist ihre Kraft, den Willen zu binden, erst das zweite, jedoch gleichfalls von der Aufrechterhaltung des Gemeinlebens geforderte, ist ihre Erzwingbarkeit.

Nicht bei allen rechtlichen Vorschriften wird jene Kraft in gleicher Stärke empfunden, stärker offenbar da, wo im Interesse des Gemeinschaftslebens und in der Form des Rechts angeordnet ist, was schon die Moral im engeren Sinne dem Einzelnen vorschreibt, weniger da, wo ein solcher Zusammenhang nicht erkenntlich ist; und ebenso deutlicher da, wo sich eine Rechtsnorm als nächste Folge aus dem obersten Zwecke, der Aufrechterhaltung des Gemeinlebens darstellt, als da, wo sie lediglich eine entfernte Ausführungsbestimmung dazu bildet. In sehr verschiedenem Grade pflegt das Pflichtgefühl zu reagiren, wenn es sich um strafgesetzliche Hintanhaltung von Verbrechen oder um gelegentliche polizeiliche Anordnungen handelt, um die Vertheidigung des Vaterlandes gegen imminente Gefahr oder das Einschmuggeln zollpflichtiger Waaren über die Grenze. In allen

diesen Fällen aber ist es zuletzt die Wahrung jenes obersten Zweckes, aus denen die rechtlichen Bestimmungen als solche ihre bindende Kraft herleiten.

Mit dem gleichen Nachdrucke ist sodann hervorzuheben, dass die Anerkennung jenes ethischen Sollens die vorgebliche Ausschliesslichkeit der blos geschichtlichen Betrachtungsweise durchbricht. Jedes Sollen setzt einen Zweck voraus und schreibt die Form der Thätigkeit und des Verhaltens vor, von welcher die Verwirklichung dieses Zweckes bedingt ist. Das ethische Sollen bezieht sich auf die Zwecke, deren Inbegriff die sittliche Ordnung ausmacht, und deren Erfüllung in die Hand freier, vernünftiger Wesen gelegt ist. Zwecke aber kann es nur geben, auf dem physischen sowohl wie auf dem moralischen Gebiet, unter Voraussetzung eines vernünftigen Princips, von welchem das eine wie das andere dieser Gebiete ursprünglich bestimmt und geordnet ist. Ebendarum möchten die Vertreter der mechanisch-materialistischen Weltansicht den Zweck aus der Natur beseitigen. Dass sie auch dann die vernünftige Ordnung nicht los werden, ein ursprünglich gegebenes System fester Beziehungen, ist früher, in den Bemerkungen über den Empirismus, dargethan worden.[1]) Aber selbst wenn es gelänge, die zweckmässigen Gebilde im organischen Bereiche mit Hilfe der Entwickelungstheorie auf das blose Zusammenwirken physikalischer und chemischer Kräfte zurückzuführen, so verbürgt doch die Thatsache des ethischen Sollens die Herrschaft des Zwecks auf dem moralischen Gebiete. Und wie die Anerkennung des Zwecks eine Grenze der mechanischen Naturerklärung bedeutet, so auch führt eine rein geschichtliche Betrachtung des Menschenwesens und Menschenlebens nur zur Aufdeckung dessen, was war und was ist; dass etwas sein *soll*, vermag sie ebensowenig zu zeigen, wie sich aus der Aufhäufung von Thatsachen der Beweis eines *nothwendigen* Hergangs erbringen lässt.

Hierin nun eben liegt die Rechtfertigung für eine Philosophie des Rechts in dem alten, von der positivistischen Richtung verpönten Sinne. Ausgehend von der fundamentalen Thatsache des ethischen Sollens hat sie diesen Zusammenhang des Rechts mit der sittlichen Ordnung in möglichster Deutlichkeit herauszustellen. Sie hat geltend zu machen, dass die Menschheit kein bloses Aggregat gegen einander gleichgültiger Individuen ist, sondern ein zusammengehöriges

[1]) Vgl. oben Abschnitt III.

Ganzes, und der Zweck des Einzelnen eingegliedert in die menschliche Gesellschaft. Die Menschen müssen in Gemeinschaft leben, wenn anders ihr Leben ein wahrhaft menschliches, in der Unterwerfung der Natur, in der vollen Entfaltung aller höheren Kräfte und der Aneignung aller Güter der Cultur sich bethätigendes sein soll, und sie sollen in Gemeinschaft leben, weil jene Unterwerfung, Entfaltung und Aneignung zu den in der sittlichen Ordnung eingeschlossenen Menschheitszwecken gehören. Von den Formen des Gemeinschaftslebens ist nur die Familie unmittelbar in der Natur begründet, alle anderen bis hinauf zum nationalen Staatswesen geschichtlich bedingt. Auch für diese letztere aber leitet sich aus den angeführten Zwecken der Vorrang der gesellschaftlichen Interessen vor den egoistischen Tendenzen der Einzelnen ab. Daher die verpflichtende Kraft der Normen, durch welche der in der Gemeinschaft herrschende Wille für die Wahrung dieser Interessen eintritt unter gleichzeitiger Berücksichtigung der in den Gesellschaftszweck eingegliederten eigenwerthigen Zwecke der Einzelnen.

Wo aber das Recht die Lebensbethätigung dieser geschichtlichen Gebilde ordnet, da setzt es nicht nur selbstverständlich das thatsächliche Vorhandensein dieser letzteren voraus, sondern es ist auch in seiner Beschaffenheit durch die Beschaffenheit derselben bedingt. Der Charakter des Volks, Richtung und Stufe seiner Wirthschaft und andere Factoren wirken darauf ein. Der Erweiterung und Vertiefung, welche das Verständniss des Rechts durch die Heranziehung von Wirthschaftslehre und Wirthschaftsgeschichte zu gewinnen vermag, wird sich unter den Juristen der Gegenwart nicht leicht einer verschliessen. Es wäre eitel Thorheit und Unverstand, wollte die Rechtsphilosophie dies ignoriren und sich damit begnügen, die Kategorien des römischen Rechts ihren Speculationen zu Grunde zu legen. Unternimmt sie es aber, den Entwickelungen und Wandlungen der Rechtsnormen und Rechtsinstitute zu folgen, so kann ihr Ziel dabei doch nur das sein, die mannigfachen und verschiedenartigen Ausgestaltungen zu erkennen, welche die allgemeinen und bleibenden ethischen Grundgedanken des Rechts in ihrer Anwendung auf die concreten Lebensverhältnisse gefunden haben. Ihre eigentliche Aufgabe aber ist die zuvor bezeichnete. Sie hat in der sittlichen Ordnung die letzten Grundlagen alles Rechts aufzuzeigen und die Folgerungen klar zu legen, welche sich aus den in derselben eingeschlossenen Menschheitszwecken für das sociale Leben der Menschheit ergeben. Sie

hat zu zeigen, wie das Allgemeine, dass überhaupt Recht sei, unmittelbar von der Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung gefordert wird. Denn nur durch Beschränkung der Freiheit der Einzelnen ist die geordnete Erfüllung der an das gesellschaftliche Leben gebundenen Zwecke möglich. Sie hat nicht minder zu zeigen, wie aus den eigenen Zwecken, welche der Mensch als Persönlichkeit und die menschliche Familie besitzen, sich bestimmte Ansprüche an die rechtliche Regelung des Gemeinwesens ergeben.

Von Seiten des Positivismus wird gegen diese Auffassung der Vorwurf unwissenschaftlicher Begriffsdichtung erhoben, weil Wissenschaft mit Erfahrung zusammenfalle, hier aber der Boden der Erfahrung überschritten sei. Die Grundlosigkeit des Vorwurfs ist früher dargethan worden. Niemals würde die Erfahrung imstande sein, ein Gebäude wissenschaftlicher Erkenntniss aufzuführen, könnte sie sich dabei nicht auf die Vernunft stützen, die vernünftige Erkenntniss des Menschen und die vernünftige Ordnung in der Welt des Gegebenen.

## X.

Ich komme zum Schlusse nochmals auf die Art und Weise zurück, in welcher Merkel sich mit dem von ihm anerkannten ethischen Factor abzufinden versucht. Es wird sich daraus Gelegenheit ergeben, das gewonnene Resultat noch von einer anderen Seite her zu erläutern.

Schon das bisher Mitgetheilte liess erkennen, dass die zu den rechtsbildenden Factoren gezählten „Anschauungen über das Gerechte" als völlig in den Fluss der Geschichte hineingestellt und darum eines absoluten Werths entbehrend angesehen werden sollen. Zusammenfassend heisst es von ihnen § 12 n. 3:

„Dieselben büssen ihre Bedeutung nicht dadurch ein, dass wir auch sie als ein Gegebenes gleich allen anderen an der Gestaltung des Rechtsinhalts betheiligten Anschauungen betrachten und darauf verzichten, für sie als für ein schlechthin Seinsollendes einen Werth zu erweisen, der unabhängig von menschlicher Erfahrung und von der in einem geschichtlichen Processe sich bildenden Empfindungsweise der Völker wäre."

Die Absicht ist verständlich, wenn auch nicht besonders klar ausgedrückt. So ist nicht recht ersichtlich, was die Schlussworte bedeuten. Sollen sie einen Werth ablehnen, dessen Erkenntniss und Anerkenntniss nicht der Erfahrung im eigentlichen Sinne dieses Wortes verdankt werde, oder die Meinung bestreiten, als ob die in jenen Anschauungen über das Gerechte zum Ausdrucke gebrachten Werthbestimmungen, weil ein für allemal gegeben, jedwede Modification

durch die geschichtlichen Erlebnisse und die wandelbaren Empfindungen der Völker ausschliessen müssten? Der Unterschied ist wichtig, denn wer in der That der letzteren Meinung huldigte, den würde sofort der Hinweis auf die geschichtliche Entwickelung widerlegen, welche jene Anschauungen thatsächlich erfahren haben, und den Wandel, welchen sie erkennen lassen. Nirgends vielleicht tritt dieser Wandel deutlicher hervor, als auf dem Gebiete des Völkerrechts. Noch im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts wird die Anwendung von Gift und Meuchelmord als Ernstes als zulässige Maasregel in einem gerechten Kriege bezeichnet.[1]) Aber auch ganz abgesehen hiervon, — wer wüsste heutzutage nicht, dass in Bezug auf das Grundeigenthum die Anschauungen gewechselt haben, und eine frühere Periode ebenso im Namen der Gerechtigkeit für das Collectiveigenthum eingetreten ist, wie eine spätere das freie Sondereigenthum durchführte?

Vieles von dem, was Merkel in § 13 „zur Geschichte der Anschauungen vom Gerechten" beibringt, ist deshalb ohne weiteres zuzugeben. Insbesondere interessirt die Anerkennung eines „Gemeinsamen von anscheinend constanter Bedeutung" und bestimmter Richtungen, „in welchen die Entwickelung seit Jahrhunderten beharrlich fortschreitet." „Wir können hier von geschichtlichen Tendenzen sprechen, die in den gleichartigen Anlagen der menschlichen Natur, den verwandten Einflüssen, unter welchen diese Anlagen sich entfalten und den geistigen Wechselwirkungen zwischen den Nationen ihre Erklärung finden. Die Völkergedanken über das Rechte, welche von Haus aus verwandte Elemente enthalten, entwickeln sich in dem Maasse, als den Völkern gemeinsame Erlebnisse in der Geschichte zufallen zu Menschheitsgedanken" (n. 6). — Im einzelnen wird auf die wachsende Werthschätzung der menschlichen Persönlichkeit und ihrer geistigen Selbständigkeit hingewiesen, sowie auf das Verlangen der modernen Völker, dass die gesetzgeberische Arbeit sich unter der Controlle der Gesammtheit vollziehe.

Aber mit dem allen wird nicht bewiesen, was Merkel beweisen möchte, dass nämlich der im Rechte anerkannte ethische Factor seinem gesammten Inhalte nach ein geschichtlich Wechselndes, lediglich Relatives wäre. Das, was den innersten Kern des Rechts

[1]) G. Achenwall, Ius naturae. Ed. VII. Götting. 1781. § 272. L. J. Fr. Höpfner, Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker. 3. A. Giessen 1785. § 1[illegible].

ausmacht, seine verpflichtende Kraft, wäre dann unerklärt. Ein durch und durch Wandelbares und darum nach Ort und Zeit Verschiedenes würden die widerstrebenden Interessen und Neigungen und der Egoismus der Einzelnen niemals als eine bindende Norm anerkennen. Nur darum unterwerfen sie sich, weil das, worauf zuletzt die verpflichtende Kraft der Rechtsnorm beruht, von den geschichtlichen Wandlungen der Anschauungen über das Gerechte unabhängig ist. Und dies führt nun auf das Letzte, was noch festzustellen ist.

Bei Merkel erscheinen die „ethischen Werthurtheile", die „Anschauungen über das Gerechte" als rechterzeugende Factoren, ohne deren Mitwirkung den Normen der Charakter des Rechts fehlen würde. Damit ist der Zusammenhang des Rechts mit der Moral im allgemeinen zugestanden, und die Unmöglichkeit anerkannt, ohne Berücksichtigung der letzteren zum Verständnisse des Rechts zu gelangen. Aber die angestellte Kritik führte weiter. Indem sie auf die zahlreichen Rechtsnormen verwies, welche auf Grund ihres eigenen Inhalts ein Werthurtheil nicht einschliessen, musste sie dazu anleiten, den Quellpunkt tiefer zu suchen. Es ergab sich, dass das Recht nicht etwa die wechselnde Resultante ist, welche sich aus dem Zusammentreffen wandelbarer gesellschaftlicher Interessen mit ebenso wandelbaren Anschauungen über das Gerechte herausstellt, sondern vielmehr seinen Ursprung da besitzt, wo die ein für allemal gegebenen und darum in ihren Grundzügen jederzeit wiederkehrenden gesellschaftlichen Interessen als in die sittliche Ordnung eingeschlossene Menschheitszwecke aus sich selbst für die Glieder einer Gemeinschaft das ethische Sollen, die sittliche Verpflichtung begründen, den Anordnungen Folge zu leisten, welche um der Erfüllung jener Zwecke, der Wahrung jener Interessen willen, geboten sind. Mit den ersten gesellschaftlichen Bildungen sind auch die ersten Rechtsverhältnisse gegeben, so in der Familie, so in den freiwilligen Vereinbarungen, wo durch Zusammenlegung der Kräfte einzelne Aufgaben vollzogen werden, so in den ersten Anfängen oder Vorstufen staatlichen Lebens, auch wenn es sich dabei nur um gemeinsame Abwehr von Gefahren und Beschaffung der Lebensnothdurft handelte.

Dass bei dem Entstehen solcher Bildungen Naturtriebe, Nützlichkeitserwägungen, selbst Gewalt betheiligt waren — und sind, begründet keinen Gegensatz. Das Entscheidende ist, dass die zustandegekommenen, weil und insoweit sie ursprünglich gegebenen und darum von allen Genossen gleichmässig anerkannten Menschheitszwecken

entsprechen, auch die Macht besitzen, in den Genossen das Gefühl der moralischen Verpflichtung auszulösen. Von hier aus gewinnt die rechtsetzende Auctorität, ohne welche keine über die engsten Familienbande hinausragende Gemeinschaft bestehen kann, ihre Legitimation. Das Erste also sind die Menschheitszwecke. Aus ihnen stammt das Recht als der Inbegriff der die individuelle Freiheit einschränkenden Bestimmungen, durch welche die geordnete Erfüllung jener Zwecke gewährleistet wird.

Die Gerechtigkeit dagegen ist ein Secundäres, denn ihrem allgemeinsten Begriffe nach bedeutet sie Aufrechterhaltung einer gegebenen ethischen Ordnung.[1]) Darum reicht sie weiter als das Recht, indem sie der gesammten sittlichen Welt in allen Sphären und Stufen angehört, wenn ihr auch der gewöhnliche Sprachgebrauch ihre hauptsächliche Stelle innerhalb des vom Rechte beherrschten Gebietes zuweist. Aber das Recht entspringt nicht aus der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit erhält und bekräftigt das Recht.

Ihre Aufgabe bestimmt sich durch die Beschaffenheit jenes Gebietes, bestimmt sich vor allem dadurch, dass dem Werthe, welcher in dem Gemeinschaftsleben beruht, dem umfassenden Zwecke, für dessen Verwirklichung das Recht gefordert ist, der eigene Werth der menschlichen Persönlichkeit gegenüber steht. Das aus aller gesellschaftlichen Verbindung ausgeschiedene Individuum bedürfte keines Rechtsgesetzes, sondern nur des Sittengesetzes. Das Rechtsgesetz ist nothwendig, weil nur im socialen Leben die volle menschheitliche Entfaltung möglich ist, aber auch nothwendig dazu, die Hindernisse zu beseitigen, welche aus dem socialen Leben der Persönlichkeit und der Verfolgung ihrer vom Sittengesetze geforderten oder erlaubten Einzelzwecke erwachsen könnten. Wenn also in den ersten orientirenden Bemerkungen gesagt worden war, dass die vom Rechte vorgenommenen Grenzbestimmungen einerseits beschränkend und bindend, andererseits als eine Gewährleistung von Macht und Freiheit wirkten[2]), so ist die dort vermisste Erläuterung nunmehr dahin zu geben, dass die Einzelnen mit einem ihnen ursprünglich eigenen Besitzthum von Macht und Freiheit in der Gemeinschaft stehen, welches ihnen nicht erst zugebilligt zu werden braucht.

Hierin also besteht die Aufgabe der Gerechtigkeit, dass sie in der Durchführung der Gemeinschaftszwecke den Werth der mensch-

[1]) Vgl. zum Folgenden Stahl, Philosophie des Rechts II,1 (2) S. 244 f. — [2]) Vgl. oben S. 254.

lichen Persönlichkeit wahrt, und ebenso, wo sie für die letztere eintritt, doch zugleich die Forderungen der Gemeinschaft nach Maasgabe ihres überragenden Werthes zur Geltung gelangen lässt. Sie ist darum in erster Linie die das Recht schützende Macht, sie ist aber weiterhin auch vergeltende Macht, welche die Gesetzesübertretung straft und dadurch die unverminderte Herrschaft der ethischen Ordnung bekundet.

Dass nun diese Aufgabe in sehr verschiedener Weise vollzogen wurde, oder, deutlicher gesprochen, dass bei der an die Entwickelung des Gesellschaftslebens sich anschliessenden Ausgestaltung des Rechts verschiedenartige und wechselnde Anschauungen über das, was die Gerechtigkeit erfordere, im Spiele waren, soll natürlich nicht bestritten werden. Mit Recht erinnert Merkel an die wachsende Werthschätzung der menschlichen Persönlichkeit. In der antiken Welt war unter völliger Missachtung der Persönlichkeit das Arbeitsverhältniss durch die Sklaverei bestimmt. Nach einer langen Entwickelung, durch mannigfache Abstufungen hindurch, hat die Neuzeit den freien Arbeitsvertrag verkündet, um alsbald einsehen zu müssen, dass für die Uebermacht des Kapitals der freie Arbeitsvertrag nur ein neues Mittel bedeutete, den industriellen Lohnarbeiter in persönliche Abhängigkeit zu bringen, bis es dann allmählich als eine Pflicht der Gesammtheit erkannt wurde, recht eigentlich zum Schutze der Persönlichkeit innerhalb der Arbeiterwelt gesetzgeberisch vorzugehen. Daraus folgt nicht, dass erst die heutige Generation sich endlich bei der Regelung des Arbeitsverhältnisses von der Gerechtigkeit leiten lasse — ein Gleiches wollten die Capitularien der Karolingerzeit und die Zunftordnungen des Mittelalters —, sondern nur, dass über das um der Gerechtigkeit willen Geforderte verschiedene Meinungen herrschend waren.

Oder das andere Beispiel, worauf Merkel verweist.[1]) Wo ein Menschheitscomplex zu dauernder Gemeinschaft verbunden ist, im Staate, da ist das Vorhandensein einer anerkannten Obrigkeit und das Auseinandertreten von Befehlenden und Gehorchenden die unerlässliche Bedingung für die Erfüllung des umfassenden Zwecks staatlichen Lebens. Es sind nicht irgend welche Anschauungen über das Gerechte, sondern es ist der sittliche Menschheitszweck, welcher den Staat als Rechtsinstitut und das Recht der staatlichen Obrigkeit be-

[1]) Vgl. S. 282.

gründet und die letztere befähigt, Anordnungen mit verpflichtender Kraft zu erlassen. Ueber den Umfang ihres Rechts aber und die Formen, in denen sie dasselbe bethätigt, hat es im Ablaufe der Geschichte nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit, sondern auch unter dem der Gerechtigkeit sehr verschiedene Anschauungen gegeben.

Und erst recht leuchtet ein, dass die Mittel und Wege, durch welche die Gerechtigkeit als vergeltende Macht ihre Herrschaft behauptet hat, in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern sehr verschiedene sein konnten, ja mussten.

---

Ich verfolge diese Gedanken jetzt nicht weiter und erspare die Erörterung der zahlreichen Fragen, welche durch die vorstehenden kritischen Bemerkungen angeregt wurden, ohne bisher schon eine ausreichende Beantwortung zu finden, auf eine andere Gelegenheit. Worauf es hier in erster Linie ankam, war der Nachweis, dass Merkel, der den Zusammenhang des Rechts mit der Moral im allgemeinen anerkennt und anerkennen muss, weil sonst das specifische Wesen des Rechts nicht zu verstehen wäre, umsonst bemüht ist, den empiristischen Standpunkt dadurch zu wahren, dass er auf die geschichtlichen Umwandlungen der bei der Rechtsbildung betheiligten Factoren hinweist. Was er dabei im Auge hat, trifft nur die Entwickelung und Ausgestaltung, nicht die letzte Begründung des Rechts.

Dass auf die Beschaffenheit dieser Factoren und die Ausbildung der Werthurtheile gesellschaftliche Interessen Einfluss üben (§ 4, n. 9), ist bereitwilligst zuzugestehen, ebenso, dass die Entscheidung über das, was jemandem nach dem Recht und nach der Gerechtigkeit zukomme, möglicherweise verschieden ausfallen kann (n. 3). Unter Recht ist eben hier die geschichtlich gewordene Norm zu verstehen, durch welche eine rechtsetzende Auctorität unter räumlich und zeitlich bestimmten Verhältnissen die Ordnung eines einzelnen Lebensverhältnisses unternommen hat. Da sie getroffen wurde, entsprach sie vermuthlich den in der Gemeinschaft herrschenden Anschauungen über das Gerechte, denen sie heute nicht mehr entspricht, weil diese selbst inzwischen eine Wandelung erfahren haben. Damit eröffnet sich der Raum für die von Stammler formulirte Frage, ob das, was Recht ist, auch Recht sein sollte. Dass diese Frage aber nicht die eigentliche Fundamentalfrage der Rechtsphilosophie ausmacht, ist früher nachgewiesen worden. Aus demselben Grunde verfängt nicht, was

Merkel an letzter Stelle zur Sicherung seines Standpunkts heranzieht. Er meint, die vorausgesetzte Richtigkeit der Obersätze, aus denen wir mit logischer Consequenz zu folgern glauben, was im einzelnen Falle Forderung der Gerechtigkeit sei, liege nur „in ihrer Uebereinstimmung mit unseren ethischen Empfindungen und Anschauungen, welche ihrerseits keine theoretische Ableitung zulassen, da sie sich zum theil aus Quellen nähren, die nicht auf wissenschaftlichem Grunde liegen (n. 8). Auch wenn dies richtig wäre — was ich jetzt nicht untersuche —, die Frage, wo für das Recht die Wurzel seiner verpflichtenden Kraft zu suchen sei, wäre damit nicht berührt.

Dieselbe gründet in den in die sittliche Ordnung eingeschlossenen Menschheitszwecken und ist darum mit diesen dem historischen Wechsel entrückt. Die Anerkennung einer sittlichen Ordnung aber als eines Reichs des Seinsollenden ist kein Ergebniss der aufsammelnden Erfahrung, sondern eine That der Vernunft.

# Der Gottesbeweis des hl. Anselm.

Von P. Dr. Beda Adlhoch O. S. B. in Rom (Colleg. S. Anselmi).

(Fortsetzung.)

## II.

15. Die Orientirung hat die ächte und wahre Grundform des Beweises, wie Anselm ihn dachte, durch Erklärung der einzelnen Ausdrücke und Phrasen, sowie durch Betrachtung der Gedankenabfolge herauszustellen gesucht. Es konnte dabei fühlbar werden, wie ganz anders die Terminologie und der gesammte Aufbau im Lichte der ontologischen und in der Beleuchtung einer psychologischen Erklärung sich ausnehmen. Obwohl ein erschöpfendes Verständniss unseres Beweises nur möglich ist, wenn nicht nur das ganze *Proslogium,* sondern auch das *Monologium* und die *Apologia* gegen Gaunilo als die Theile einer organisch verknüpften Trilogie beständig im Auge behalten werden, so kamen doch mit gutem Bedacht nur cc. 2, 3 u. 4 des *Proslogium* bei der Orientirung zur Verwendung. Das geschah, um allen Schein von eristischer Taktik und aufgedrängter wie aufdringlicher Interpretation des Textes zu vermeiden, wenngleich dadurch die Position für die psychologische Auffassung keine leichtere wurde.

Jetzt handelt es sich darum, den Charakter des wirklichen, nicht pseudo-anselmischen Argumentes zu bestimmen. Bei dieser Bestimmung beschränken wir uns für das Gewinnen der Beweisgründe nicht mehr auf die genannten drei Kapitel, sondern ziehen das ganze *Proslogium,* aber auch nur dieses heran.

Diese Beschränkung bedeutet zwar wieder den Verzicht auf einen nicht geringen Vortheil; sie entspricht aber dem Zwecke der Untersuchung, die in keinem Fall eine Controverse erzeugen, sondern nur für die interessirten Kreise eine wohl erwünschte Klärung bringen will. Und zwar habe ich dabei zunächst unsere scholastischen Kreise im Auge. Wir mögen einer Schule oder Richtung wie immer angehören, wir alle sind an diesem Beweis sehr interessirt sowohl für Vergangenheit als Gegenwart und Zukunft. Dass ein „Vater der Scholastik" gleich Anselm in einem so wichtigen Punkte wie dieser Beweis es ist, soweit

vom rechten Wege abgekommen sein soll, ist misslich. Recht misslich auch ist es, dass die Koryphäen der Hochscholastik: Alexander v. Hales, Thomas und Bonaventura, Scotus mit anderen Leuchten wie Bernardus und den Victorinern nicht zusammenstimmen sollten. Liesse sich der bisher geglaubte Widerspruch aus der Welt schaffen, so müsste, wie mir scheint, jede Schule bei uns darüber hoch erfreut sein. An Controverspunkten entsteht deshalb noch kein Mangel. Der Versuch nun, diesen Frieden herzustellen, zwingt allerdings zu einem Scharmützel mit einigen der verdientesten Vorkämpfer unserer Jungscholastik. Mit Gottes Hilfe wird es aber artig hergehen wie bei einem höfischen Turnier verrauschter Zeit.

16. Wie bereits ob. n. 3 bemerkt wurde, hat der Abschnitt II. die Aufgabe darzulegen, der Beweis Anselm's sei kein „ontologischer" im Sinne der gewöhnlichen Auffassung. Gelingt das, so ist wohl ein bedeutendes Präjudiz für die folgenden Abschnitte geschaffen, aber noch keine Entscheidung gegeben.

Es kann Jemand das Argument ontologisch heissen und doch beweiskräftig finden. Das thun natürlich die Ontologisten. In diesem Sinn werden wir gut thun, den Charakter des Beweises als ontologistisch zu bezeichnen. Es kann aber auch vorkommen, dass man das Argument ontologisch heisst und beweiskräftig findet, ohne doch ein Ontologist zu sein. Das that 1860 Stöckl im 4. Kapitel seines Aufsatzes über die Gottesbeweise. Für Stöckl hatte dann ontologisch natürlich einen anderen Sinn. Es kann umgekehrt der ontologische Charakter dem Beweise zugleich mit der demonstrativen Kraft abgesprochen und nur der Werth eines *argumentum ad hominem* zuerkannt werden, wie das Sanseverino, Scheeben u. a. thun. Da haben wir dann wieder eine andere Nuance für die Bedeutung von „ontologisch". Wir müssen uns also über den Begriff ontologisch und damit über den jetzigen Fragepunkt zu allererst verständigen.

Hätten wir nicht die Streitigkeiten mit den Ontologisten gehabt, so wäre der Ausdruck „ontologischer Gottesbeweis" gar nicht schlimm. Die Ontologie befasst sich in einer über die empirische Erkenntnissweise hinausliegenden Art mit dem Seienden im allgemeinen, supponirt aber dabei immer, dass es ein Seiendes nicht nur in der Gedankenwelt, sondern auch ausserhalb derselben gibt. Jenes Seiende, bei dem von realer Existenz oder Nichtexistenz, die einer äusseren oder inneren Erfahrung untersteht, einfach abgesehen wird, gehört nicht in die Ontologie, sondern in die Logik. Weil nun Jeder, der die Existenz Gottes nachweisen will, supponiren muss, dass Gott real existirt — was nicht thatsächlich existirt, lässt sich ja in alle Ewig-

keit nicht als thatsächlich demonstriren — so ist jeder Gottesbeweis, mithin auch der Anselmische, naturnothwendig ein ontologischer oder allgemein-metaphysischer.[1])

Es kann weiter die Ontologie als Differenzirungsmittel gegen Kosmologie, Theodicee, Ethik, Psychologie für die Benennung der Gottesbeweise verwandt werden, insofern sie eben durch ihre Allgemeinheit von einem besonderen Tractat sich unterscheidet. Auch in diesem Falle bedeutet das Prädicat ‚ontologisch' von vorne herein noch keine Makel und kein letztes Erkennungszeichen für einen Beweis; es bleibt blos abzuwarten, ob ein rein ontologischer d. h. rein auf der allgemeinen Metaphysik beruhender Beweis sich so herstellen lässt, dass er genügt. Der sog. kosmologische Beweis aus der Contingenz vieles Seienden ist sehr ontologisch in seinem Grundbau: Allgemeines Datum ist, dass etwas Reales existirt. Nun theilt die Ontologie das in Contingentes und Nothwendiges. Also muss ein irgendwie auch real Nothwendiges existiren, das wir dann *positis ponendis* Gott heissen. Aehnliches liesse sich sagen vom teleologischen Beweis, da ja die Behandlung der Ursachen und ihrer Verhältnisse, ihrer Ueber- oder Unterordnung auch eine Sparte der Ontologie bildet.

Ontologisch aber *κατ' ἐξοχήν* wäre ein Beweis, der aus dem Sein als solchem, von dem die These gilt: *ens, bonum, unum* etc. *convertuntur,* ausginge und zu seinem Ziele gelangte, ohne in seiner Fundamentirung irgendwo anders eine Hilfe zu suchen. Ob sich ein solcher Beweis finden lässt oder von Jemand gefunden wurde, interessirt uns augenblicklich gar nicht; unsere Frage ist jetzt einzig und allein: Hat Anselm einen Beweis vorgelegt, der nur auf der allgemeinen Metaphysik sich aufbaut, ohne eine Abtheilung der speciellen Metaphysik, sei es Kosmologie, sei es Psychologie, Theologie oder Ethik heranzuziehen? Diese Frage wird von uns verneint und zwar in eben dem Sinne, in welchem sie von der Gegenseite behauptet wird: im Sinne eines *κατ' ἐξοχήν* ontologischen Beweisverfahrens. Eine genauere Erklärung gibt uns Gutberlet.[2])

17. Ontologischer Gottesbeweis bedeutet soviel als den Versuch, „die Existenz Gottes aus seinem Begriffe *a priori*" zu beweisen oder vielmehr als unmittelbar mit ihm gegeben darzuthun. . . . Jener Ver-

[1]) So fasst wohl Dr. J. Körber die Sache in seinem beachtenswerthen Gymn.-Progr. von Bamberg 1884: „Das ontologische Argument." — [2]) Theodicee. 1890². § 8. S. 48 f.

such ist „darauf gerichtet, aus dieser abstractiv gefassten Wesenheit (Gottes) wie aus dem Begriffe des vollkommensten, des durch sich seienden Wesens usw. seine Existenz nachzuweisen."

Derlei hat Anselm nicht versucht, wie aus der Originalform des Beweises klar einleuchtet, die unter n. 6 in etwas gekürzter Form gegeben ist. Denn *a)* er beginnt mit keinem Abstractum, sondern mit dem Concretesten, das es geben kann und gibt: mit dem einzigen Christengott, der über alle Gattungen und Individualitäten hinaus liegt. Dieser Gott ist ein ganz einziges Individuum und lässt sich als solches nicht definiren, sondern nur charakterisiren. Anselm aber charakterisirt ihn c. 2. Prosl. zunächst nicht als „vollkommenstes", „durch sich seiendes Wesen", sondern als ein psychologisch Maximales, das die ganze Denkkraft erschöpft. Es gibt verschiedene Maxima des Denkens; eine Kategorie oder ein transscendentaler Begriff oder eine richtige Definition sind in ihrer Art maximal, aber sie sind nicht so maximal, dass alles Denken von ihnen gesättigt wird. Das Maximale von c. 2 aber ist ein absolutes für den theistischen wie für den atheistischen Denker. Es ist so maximal, dass der denkende Geist weiss, er sei noch nicht soweit als er sein möchte und doch nicht mehr weiter, sondern nur mehr tiefer gehen und mit dem Bekenntniss, seine Kraft sei erschöpft, das andere verbinden kann, die Erkennbarkeit jenes Maximalen selber sei damit nicht erschöpft. Das sagt Anselm sehr pointirt c. 15 des gleichen *Proslogium:* „Ergo Domine, non solum es, quo maius cogitari nequit; sed es quiddam maius, quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi; si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te: quod fieri nequit." Aus dieser Stelle ersieht man zugleich, von welcher Prägnanz und Tragweite der Formelausdruck ist „quo maius cogitari nequit", und wie wir in der Orientirung Recht hatten, auf ihn besonderes Gewicht zu legen.

*b)* Es wird nicht zunächst *a priori* argumentirt, sondern *a posteriori.* Statt lange zu disputiren, ob die höchste Idee eine abstracte oder concrete sei, und wie sich im Höchsten Abstractes und Concretes verhalten, woher und wie derlei Ideen sich zusammensetzen, nimmt A. einfach die Thatsache: Unser christlicher Begriff von Gott ist ein solcher, dass er unser aufsteigendes Denken zum Stillstand oder auf die letzte Höhe und damit zum Abstieg bringt. Dass die Christen diesen Begriff haben und bei dessen Denken nichts Höheres mehr finden können, sind zwei Thatsachen. Die letztere liegt auch beim

Atheisten vor, wenn er mit dem Theisten streitet. Dass es auch einmal einen solchen Atheisten gab, der wirklich den gleichen theistischen Gott dachte und doch dessen Existenz negirte, bezeugt der Vf. des 13. Psalm's.

*c)* Bei der Analyse dieser Thatsachen tritt dann freilich ein aprioristisches Moment dazu und macht sich geltend. Das kann auch nicht anders sein, da jeder Gottesbeweis in der Grundform aus einem empirischen und einem metaphysischen Satze sich zusammensetzen muss. Mit bloser Metaphysik kommen wir zu keiner Kenntniss eines realen Individuums, da ja alle Metaphysik ihrem Berufe nach vom realen Individuum beim ersten Schritt schon abstrahirt. Und mit bloser Empirie kommen wir zu keinem Höchsten und wahrhaft Unendlichen, das unserem Denken ein unüberwindbares Halt gebieten würde, sondern nur zu einem Transfiniten, das heute ob seiner Endlosigkeit ermüdet, morgen aber desto stärker zu aussichts- und ruheloserm Forschen reizt. D. F. Strauss meint in seiner Art ganz richtig:

„Auf dem Wege einer ordentlichen Schlussfolgerung kommen wir über die Welt nicht hinaus. Wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem anderen hat und so fort in's unendliche, so erhalten wir nicht die Vorstellung einer Ursache, deren Wirkung die Welt wäre, sondern einer Substanz, deren Accidentien die einzelnen Weltwesen sind. Wir erhalten keinen Gott, sondern ein auf sich selbst ruhendes, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum."[1])

Anselm antwortet: Die Gottesidee ist zunächst ein gedachtes Ding und hat seinen nächsten Grund im denkenden Subject. Das Denken aber im Subject (*actuatio potentiae*) ist auch eine reale Erscheinung und somit ein Ding. Das Stillestehen dieser Denkoperationen beim theistischen Gottesgedanken ist wieder eine Thatsache oder ein Ding, das seinen Grund in einem anderen haben muss. Ein Transfinites aber reicht zur Erklärung nicht aus, da der Gottesgedanke Infinites besagt, und nur bei ihm mein vordringendes Denken zum unvermeidlichen Haltpunkt gelangt. Also kommen wir mit Hilfe des metaphysischen Unterschiedes zwischen Infinitem und Transfinitem und mit Hilfe einer Analyse unserer Denkprocesse und ihrer Begrenzung oder Erschöpfung über die Welt hinaus.[2]) Anselm nimmt nicht den abstracten Begriff, um an nach seinen Merkmalen auseinander zu legen, sei es durch einen *syllogismus explicativus,* sei es durch Aufzeigung des *a simultaneo,* sondern er nimmt den vollen Inhalt des

[1]) Der alte und neue Glaube p. 111 cit. bei Pesch, phil. nat. 1880 p. 550 not. 1. — [2]) Vgl. Prosl. cc. 2 u. 3.

Gottesbegriffes und die thatsächliche Wirkung dieses *hic et nunc* experimentell gedachten Begriffes auf das denkende Subject. Er ist auch weit entfernt, aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens auf dessen Existenzwirklichkeit zu schliessen; im Gegentheil: er beweist zuerst *Prosl.* c. 2 mit Hilfe seiner heuristischen Norm *quo maius nihil cogitari potest* dessen Existenz, und dann beweist er von c. 3 an bis zum Schlusse des Buches die verschiedenen Merkmale dieses Begriffes oder concret die verschiedenen Eigenschaften Gottes allerdings zumeist (aber nicht gerade ausschliesslich) mit dem gleichen Princip: *quo maius nihil cogitari potest.* Dieses Verfahren ist wohl höchst systematisch, aber nicht rein ontologisch.

*d)* Gutberlet hat geglaubt, den Anselmischen Beweis wesentlich so wiedergeben zu können[1]):

„In meinem Geiste ist die Idee eines Wesens so gross, dass kein grösseres gedacht werden kann. Also existirt dieses Wesen."

Wie stark schon dieser erste Satz von der Anselmischen Form absticht, zeigt die nothwendige Vergleichung mit unserem n. 4. In dieser Wiedergabe fehlt die Hälfte des Antecedens. Anselm hat ja eine doppelte Voraussetzung: Im Geiste von uns Theisten wie in dem der uns befehdenden Atheisten ist diese Idee. Warum macht doch Anselm so viele Worte wegen des Atheisten? Weil er ihm so wichtig ist wie der Theist. — Dazu kommt, dass Gutberlet bei seiner Form die Unterscheidung von *rem esse in intellectu* und *intelligere rem esse* gar nicht braucht[2]), und dass die betreffende Disputation Anselm's wieder ganz ohne Zweck wäre. Denn Gutberlet fährt so weiter:

„Ein Wesen, das nicht blos gedacht ist, sondern auch existirt, ist grösser als jenes, welches blos gedacht ist. Also muss dasjenige, welches so gross ist, dass kein grösseres gedacht werden kann, auch existiren."

In diesem Unterbeweis kann das *quo maius* nicht mehr anders als objectiv genommen werden, so dass wir das denkende Subject ganz aus den Augen verlieren. In dem vorausgegangenen Gutberlet'schen Enthymem aber war das *quo maius* noch zweideutig für seine Beziehung: „ . . . Die Idee eines Wesens, so gross, dass . . ." Wohin bezieht sich „so gross"? blos auf „eines Wesens, dass" . . . oder auf „die Idee" oder auf Beides? Im ersteren Fall ist das Argument des Enthymem's nicht das Anselmische, in den beiden anderen Fällen ist der Unterbeweis nicht anselmisch.

---

[1]) A. a. O. S. 49. — [2]) Oben n. 4. *α*—*ϑ* ist diese (*α*[5] S. 59 A. 2)) als Erklärung zwar auch weggelassen, aber ohne Schaden für den Nerv des Argumentes,

Wenn ich gerade Gutberlet als typischen Vertreter vorführe, so geschieht es darum, weil seine Form eine verfänglichere und seine Kritik eine genauere als die mancher anderer Lehrbücher ist[1]); dann weil sie mir viel mehr zu schaffen machte als anderweitige; endlich weil die nachfolgenden Aeusserungen uns in eben dem Grade tiefer führen, als sie eindringend und fein gedacht sind, auf Anselm aber keine Anwendung finden.

*c)* „Aber hierbei wird ein unberechtigter Uebergang von dem Gedanken der Existenz auf die wirkliche Existenz gemacht."

Der Uebergang ist bei Anselm ein anderer: der theistische wie der entsprechende atheistische Gedanke ist bezüglich der Extremität der gleiche; wenn aber das, dann kann der Theist diese Extremität erfahren ohne Widerspruch, der Atheist nur mit dem schärfsten Selbstwiderspruch. — Hier kann wiederholt werden, was schon gegen Ueberweg über objectiven und subjectiven (oder passiven und activen) Gedanken gesagt wurde.[2]) Den Mittelbegriff bildet die einzigartige Extremität des activen Gottesgedankens.

„Und die grössere Vollkommenheit, die auch das unvollkommenste Ding hat, wenn es existirt, vor dem vollkommensten, welches nicht existirt, (wird) verwechselt mit der Vollkommenheit, welche eine Wesenheit vor der andern hat."

Anselm redet freilich *implicite* von dem vollkommensten Wesen, da er ja von Gott spricht. Aber er redet nicht *explicite et formaliter* im c. 2 davon. Mit gutem Bedacht gebraucht er *quo maius cogitari non potest,* nicht *melius.* Erst später tritt das eine oder andere Mal *melius* auf.[3]) *Melius* bezieht sich direct auf die innere Beschaffenheit Gottes, *maius* auf die sozusagen äussere Merkbarkeit. Aus der Art der Wirkung oder Erscheinung wird nach dem Gesetz der Causalität und des zureichenden Grundes auf die Ursache und das Princip geschlossen, nicht umgekehrt. Mit dem Wesen beschäftigen sich wie gesagt c. 3 und die folgenden. — Ueberdies stehen sich gar nicht Vollkommenes und Unvollkommenes verschiedener Species und Gattungen gegenüber, sondern nur über Realität und Nichtrealität des im Begriff beiderseits gleichen Gottesgedankens handelt die Frage. Damit ist auch die Antwort gegeben auf die von Gutberlet beigefügte Illustration:

---

[1]) Man vgl. z. B. Lahousse, ob. S. 52 A. 2. — [2]) S. n. 12. — Anders gewendet lässt sich sagen = es ist nicht nur die Extremität im *ordo obiectorum,* sondern auch im *ordo actuum potentiae intellectivae* zu beachten. Auf letzterer fusst Anselm; erstere ist gemeinsames Datum und kann ohne Zusatz nichts entscheiden. — [3]) So c. 5, c. 6 etc.

„Das unvollkommenste Mineral, welches existirt, ist vollkommener als ein blos möglicher Mensch, denn dieser ist Nichts im Gebiete des Wirklichen, jenes aber doch Etwas."

Hier haben wir eine Zweideutigkeit, die bei Anselm vermieden ist. Ein „möglicher Mensch", der von mir oder von einer anderen Intelligenz wirklich gedacht wird, ist kein Nichts im Gebiete des Wirklichen = Actualen, da die Möglichkeit selber eine Wirklichkeit ist. Gutberlet wird das gerne einräumen, da er ja selber mit diesem Gedanken mehrfach operirt. Weniger und kleiner nach dem Maasstabe des vollen Seins ist der mögliche als der wirkliche = d. h. reale existirende Mensch, weil zu dessen actualem Sein das reale noch hinzukommt nach unserer Auffassung. Vergleiche ich dagegen schlechtweg ein reales Mineral mit einem möglichen = actualen = gedachten Menschen, so kann zuerst die Vorfrage nöthig werden, bei welcher Intelligenz derselbe gedacht wird; ich müsste aber, wenn nicht ausdrücklich blos von der Existenz der Maasstab genommen wird, mir in Abrede zu stellen erlauben, dass ein reales Mineral grösser ist als ein actualer (möglicher) Mensch. Es ergibt sich somit die Unterscheidung: „Das unvollkommenste Mineral, welches existirt, ist vollkommener als ein blos möglicher Mensch", *Distinguo:* in ausschliesslichem Bezug auf reale Existenz, *Concedo;* in Mitbezug auf sonstiges Sein und namentlich actuales Sein, *Nego;* „denn dieser ist Nichts im Gebiete des Wirklichen", *Distinguo:* des real Wirklichen, *transeat;* des actual Wirklichen, *nego;* „jenes aber doch etwas", *contradistinguo:* im Gebiete des actual Wirklichen, *conc.;* im Gebiete des real Wirklichen, *subdistinguo:* so dass diese Realität im Gebiete des Seins einen höheren Werth hätte als die Actualität eines möglichen Menschen, *nego;* einen geringeren, *conc.*

*f)* Gutberlet hat sich die Mühe genommen, seine ontologische Auffassung in schulgerechter Form gegen *Prosl.* c. 2 geltend zu machen. Das verpflichtet mich zur gleichen Art der Begegnung bei der Vertretung der psychologischen.

„Darnach wäre auf die einzelnen Sätze der Argumentation zu antworten und zwar auf das erste Consequens: Also existirt dieses Wesen, *distinguo:* In der Idee des denkbar grössten Wesens ist die Idee der Existenz eingeschlossen, *Concedo;*"

Antwort: Es ist eingeschlossen die actuale Existenz wie beim Atheisten, *concedo;* die reale wie beim Theisten, *nego.*

„es existirt nun auch wirklich infolge meiner Idee: *nego.*"

Antw.: *Dist.:* infolge meiner actualen Idee, *nego;* infolge meiner

realen Idee, *subdist.:* insofern diese reale Idee einen Anlass gibt, nach ihrem genügenden Grunde zu fragen und diesen als real zu postuliren, um einen Selbstwiderspruch zu meiden, *conc.;* insofern damit dieses Wesen gesetzt werden sollte in der Realität nach Hegel'scher oder ähnlicher Weise, *nego.*

„Ein Wesen, das auch existirt, ist grösser als jenes, welches blos gedacht ist, *Distinguo:* Es hat eine vollkommenere Wesenheit, *Nego*";

Antw.: Anselm handelt nicht von der Wesenheit. Ausserdem: ceteris paribus, *conc.;* ceteris imparibus, *nego.*

„es hat jenen Vorzug, den das Existirende vor dem Nichts hat, *Concedo*";

Antw.: „vor dem Nichts" = nicht real Existirenden, *conc.;* „vor dem Nichts" = actual Existirenden, *subd.:* auf der gleichen Linie der beiderseitigen Wesensmerkmale, *conc.;* bei tieferem Range des Realen und höherem des Actualen, *iterum subd.:* bezüglich der Existenz, *conc.*, bezügl. des Seins, *nego.*

„*Dist. Consequens:* Das denkbar grösste Wesen muss auch existiren, d. h. entweder gedachte oder wirkliche Existenz haben, *Conc.;* wirkliche, *Subd.:* wenn es existirt, *Conc.;* wenn ich es blos denke, *Nego.*"

Antw.: Conc. *1^m partem distinctionis et pariter subdistinctionis; quoad alteram part.*, dist.: wenn ich es blos in gewöhnlicher Art zu denken brauche, *Nego;* wenn ich es in einer ganz einzigen Art denke, *it. subd.:* und diese Einzigkeit aus meiner Subjectivität sich erklären lässt, *Nego;* und diese Einzigkeit aus Individualitäten und ohne Annahme eines realen Objectes nicht erklärt werden kann, *Conc.*

„Wollte man insistiren, der Vorzug der Existenz vor dem Nichts sei doch eine hohe Vollkommenheit und darum auch im vollkommensten Wesen zu denken, so geben wir das gerne zu,"

Antw.: *Concedo.*

„nur schade, dass durch das Denken dieses Vorzugs der Vorzug selbst nicht wirklich wird."

Antw.: 1° Historisch ist zu bemerken, dass Anselm das nicht behauptet, wohl aber Hegel.[1]) 2° Speculativ darf man bemerken: Durch das Denken des Vorzugs wird der Vorzug nicht wirklich, *dist.:* in der realen Ordnung, *transmitto;* in der actualen Ordnung, *subd.:* durch Denken wird der Vorzug nicht wirklich bei Gott im Sinne eines neuen Werdens, *conc.;* im Sinne einer Garantie der unveränderlichen, immanenten Vollkommenheit, *nego;* beim Menschen für die äussere objective, materielle Ehre Gottes, *conc.;* für die äussere subjective, formale Ehre Gottes, *nego.*

[1]) Vgl. Stöckl im ‚Katholik' 1860, II,278.

Als ontologisches Argument hat Gutberlet Anselm's Beweisgang gefasst, es nach seiner Weise wiedergegeben und in strengster Schulform der Kritik unterzogen. Wer für die psychologische Erklärung eintritt, muss zeigen, dass solche Auffassung und Wiedergabe nicht adäquat sei, und muss den Anselmischen Gedanken einem Waffengang in derselben schulmässigen Ausrüstung unterziehen. Das haben wir gethan. Geschah es nicht in einer Weise, die völlig befriedigt, so doch in einer Art, die nicht schlechthin zu verachten und daher für etwa nothwendige Verbesserungen zugänglich sein wird. Ueberdies stehen Gründe gegen die ontologische Fassung verschiedenster Art in Hülle und Fülle zu Gebote.

18. Wir wenden uns zu einem anderen hochverdienten und hervorragenden Vertreter unserer Scholastik. Im Jahre 1860 äusserte Stöckl im vierten Artikel des ob. n. 16 erwähnten Aufsatzes[1]) über Anselm's Beweis folgende Meinung:

„So können wir . . . den letzten Schritt thun und in dem ontologischen Beweise jene unmittelbare Evidenz des Daseins Gottes aufzeigen. Damit werden wir unser ganzes Beweissystem krönen. Nicht als wollten wir damit einen Mangel decken, welcher den vorausgehenden Beweisen etwa inhärirte; ein solcher ist nicht da; aber wir wollen durch Aufzeigung der unmittelbaren Evidenz der Wahrheit, dass Gott sei, bis zur Superabundanz dasjenige in's Licht stellen, was im Bisherigen bereits genügend begründet worden ist.[2])

Einer Missdeutung fähig wäre der Ausdruck: „unmittelbare Evidenz des Daseins Gottes." Allein der Zusammenhang verbietet eine ontologistische Auslegung, da ja die anderen Beweise vorausgehen, und von der Krönung des Beweissystems die Rede ist. Dazu kommt, dass bei Anselm im c. 3 u. 4 des *Prosl.* wirklich von unmittelbarer Evidenz die Rede ist, Stöckl also auf diese zwei Capitel sich beziehen konnte. Auch lässt die Evidenz selber subjective Grade zum mindesten zu, und ich würde gar kein Bedenken tragen, einem Ontologisten gegenüber einzuräumen, dass denjenigen, der Anselm's Beweis hört und annimmt, von diesem Momente an die Existenz Gottes evident ist. Wie weit aber diese Concession von einer Annahme des ontologistischen Systems absteht, braucht nicht erörtert zu werden. Es konnte also diese Wendung von Stöckl gebraucht werden, doch war sie nicht gerade sehr opportun.

Inwiefern Stöckl den hl. Anselm als Erfinder eines ontologischen

---

[1]) S. Katholik 1860, I, 513—537; II, 25—50; 257—283; 385—413. — [2]) Katholik (1860) II,409.

und doch richtigen Argumentes nennen konnte, ist ob. n. 16 schon bemerkt.[1])

Zwei Jahre nach jenem Aufsatze, i. J. 1862 veröffentlichte Stöckl eine Abhandlung: „*De argumento ut vocant ontologico.*“ [2]) Ob darin noch ganz die gleiche Ansicht festgehalten wird, ist mir unbekannt, da die Schrift mir augenblicklich nicht zu Gebote steht.

Im Jahre 1864 erschien der 1. Bd. von der grossen Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Dieser bekundet S. 164 und 165 eine unverkennbare Meinungsänderung. Im Jahre 1860 wurde Anselm's Beweis mit Hinweis auf dessen Erkenntnisstheorie als genügend [3]) und

---

[1]) Es wird gut sein, mitzutheilen, wie Stöckl damals den Beweis Anselm's wiedergab, kritisirte und vertheidigte. Die Vergleichung mit unserer Form n. 4 und der Form Gutberlet's n. 17, *d, e, f* ist lehrreich. Stöckl also sagt ‚Kath.‘ 1860, II. S. 409 f. „Wir führen den ontologischen Beweis zuerst in seiner Anselmianischen Form vor. Folgendes ist in dieser Form sein Inhalt: Jeder, welcher Gott denkt, denkt ihn als das höchste Wesen, über welchem kein höheres mehr gedacht werden kann, und mit Recht; denn wenn Gott dieses nicht ist, dann ist er gar Nichts. Dieses Wesen nun kann eben deshalb, weil es als das höchst denkbare Wesen aufgefasst werden muss, nicht ein blos Gedachtes sein, nicht blos als Idee in unserem Verstande allein sich vorfinden sondern es muss auch objectiv existiren. Denn da »objectiv wirklich sein« offenbar mehr ist, als blos gar nicht sein, so würde jenes Wesen, falls es nicht auch objectiv wirklich würde, *eo ipso* nicht mehr jenes Höchste sein, über welchem kein Höheres mehr gedacht werden kann; dann könnten wir uns ja ein noch Höheres denken, welches nicht ein blos gedachtes, sondern auch ein objectiv wirkliches wäre. So muss also jenes höchst denkbare Wesen, welches wir Gott nennen, *eo ipso*, dass es das höchst denkbare ist, auch objectiv existiren. (Anselm, prosl. c. 2 sq ) Wir sehen, dass hier die Aufzeigung der unmittelbaren Evidenz des Daseins Gottes in der Form eines indirecten oder apagogischen Beweises geschieht. Es wird gezeigt, dass die Idee Gottes unmittelbar und nothwendig einem inneren Widerspruche zum Opfer fallen müsste, wenn die objective Existenz daraus entfernt würde. Wo aber die Entfernung irgend eines Momentes aus einer Idee unmittelbar und ohne allen weiteren Nachweis als Widerspruch erscheint, da ist die Inexistenz jenes Momentes in dieser Idee eine unmittelbar evidente Wahrheit, welche als solches keines weiteren indirecten Beweises mehr bedarf.“ — [2]) Münster, Regensberg. — [3]) Kath. 1860. II,411: „Betrachten wir nun diese Beweisführung näher, so sehen wir leicht, dass dieselbe Beweiskraft nur unter der Voraussetzung hat, dass unser Denken nicht losgetrennt ist von der Objectivität, sondern vielmehr mit derselben im natürlichen Zusammenhange steht und durch sie in ihrem Inhalte und in ihrer Nothwendigkeit bedingt und bestimmt ist. Nur unter der Voraussetzung, dass dasjenige, worauf uns die Denknothwendigkeit führt, auch objectiv sich nothwendig so verhalten müsse, wie wir es denken, ja dass jene Denknothwendigkeit gar nicht stattfinden könnte, wenn nicht die objective Nothwendigkeit vorausgehen und jene bedingen und bestimmen würde, kann der

eine aus *Cont. gent.* I,12 genommene Exception des hl. Thomas als thatsächlich nicht zutreffend abgelehnt.[1]) Jetzt aber wird gesagt:

*a)* Die späteren Scholastiker, insbesondere der hl. Thomas, hätten ähnlich wie Gaunilo nicht zugegeben, „dass man von dem blosen Denken auf das Sein hinüberschliessen könne",

und zugefügt:

*b)* „ . . es ist in der That nicht abzusehen, wie die erwähnten Instanzen Gaunilo's sich abwenden lassen. *c)* Keinenfalls wird man dem hl. Anselm darin beistimmen können, dass durch diesen Beweis alle übrigen überflüssig gemacht werden. *d)* Die Beweise für Gottes Dasein, welche aus dem Dasein und der Beschaffenheit der geschöpflichen Dinge eruirt werden, müssen stets vorausgesetzt werden; *e)* denn durch sie steigen wir zunächst und auf erster Linie zur Erkenntniss Gottes auf. *f)* An diese mag sich dann wohl der ontologische Beweis als eine gewissermaassen superabundante Beweisführung anschliessen; *g)* zudem, da er gar nicht einfach das Dasein Gottes, sondern vielmehr die Nothwendigkeit der Existenz Gottes erweist. *h)* Aber verdrängen kann und darf er die übrigen Beweise für Gottes Dasein nicht, wenn er nicht selbst seine ganze Beweiskraft verlieren soll."

Es begreift sich, dass die Meinungsänderung Stöckl's mir recht

---

ontologische Beweis auf Gültigkeit und Beweiskraft Anspruch machen, ist aber dann auch unwiderleglich. Wir haben nun schon früher gezeigt, dass gerade dieser Standpunkt der Standpunkt des natürlichen Bewusstseins sei, und da wir an diesem mit aller Entschiedenheit festhalten, so müssen wir auch dem ontologischen Beweise seine volle Berechtigung wahren."

[1]) A. a. O. S. 412: „Uebrigens argumentirt auch der hl. Thomas gegen den Beweis des hl. Anselm und zwar in ähnlicher Weise wie Gaunilo, ein Zeitgenosse Anselm's, gegen denselben excipirt hatte. Darum, sagt er, dass wir uns ein solches Wesen denken könnten, folgt noch nicht, dass dieses Wesen auch in der Wirklichkeit da sei. Auch dieses, dass wir es uns nicht als nichtseiend denken können, berechtigt uns nicht zu jenem Schlusse. Nur wenn bereits angenommen oder bewiesen ist, dass ein solches Wesen ausser uns da sei, können wir sagen, dass dasselbe nothwendig da sei, nicht aber können wir aus der blosen Idee desselben dessen nothwendiges Dasein erweisen. (Cont. gent. I,11 und S. th. 1. p. q. 2. a. 2.) Wir sehen wohl, dass diese Exception nur in so lange und in so weit Gültigkeit hat, als die Grundprincipien der Erkenntnisstheorie, wie sie oben festgestellt worden sind, noch nicht vorausgesetzt, oder als nicht vorausgesetzt gedacht werden. Auf diesem Standpunkte müssen wir uns darum auch den hl. Thomas mit dieser seiner Exception denken. Da aber der hl. Anselm seinen Beweis jedenfalls auf jene Voraussetzung gegründet hat, so können wir nicht zugeben, dass durch die Exception des hl. Thomas der anselmianische Beweis umgestürzt werde. Sie kann daher auch uns nicht bestimmen, den ontologischen Beweis fallen zu lassen; vielmehr werden wir nicht umhin können, die Exception des hl. Thomas, weil sie auf eine Voraussetzung sich gründet, welche durch das von uns früher entwickelte Grundprincip der Erkenntnisslehre bereits beseitigt ist, zu verlassen, um bei der anselmianischen Argumentation stehen zu bleiben."...

bedauerlich erscheint, da ich ja dadurch einer geschätzten Auctorität für meine These verlustig gehe. Allein ganz hätte ich der Auffassung von 1860 doch nicht beipflichten können[1]) und gegen die von 1864 lassen sich gute Gründe anführen. Thomas und Gaunilo versparen wir für später und erledigen zunächst die Punkte von *c—h.*

*Ad c)* Der hl. Anselm will gar nicht, dass durch seinen Beweis die anderen alle überflüssig würden. Ueber seine Absicht sind wir genau von ihm selber unterrichtet. Er sagt im *prooemium* des *Prosl.*, er habe ein Argument finden wollen, das $\alpha$) vom Glauben ausginge und $\beta$) in die Philosophie ausmünden sollte, $\gamma$) nicht so complicirt und verschlungen wäre wie die Beweise des Monologium's und doch $\delta$) vollauf genügen würde, um zu beweisen $\alpha\alpha$) dass Gott existirt, $\beta\beta$) dass er das höchste *(summum!)* und absolut unabhängige Gut ist, und dass $\gamma\gamma$) alles übrige von Ihm in Existenz und Wesenheit abhängt, und dass $\delta\delta$) wir mit Fug und Recht glauben von Gott, was wir sonst noch über ihn festhalten.

Stöckl führt selber[2]) den Wortlaut an, hat aber offenbar den Ausdruck „unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret" anders verstanden als Anselm. Für Anselm bildet ja das *Prosl.* einen organischen Bestandtheil neben und mit dem *Monologium;* er kann also schon deshalb nicht den grösseren ersten Theil ausser Curs setzen wollen. Das zu thun oder auch nur zu versuchen, hätte dem hl. Anselm schon seine Demuth, die im gleichen *prooemium* so klar hervortritt, nicht minder seine Pietät gegen die Vergangenheit und die Väter wie auch sein ächt Benedictinischer Charakter verboten.

Damit stimmt die Geschichte der Titelveränderung, die Anselm ebenda uns erzählt und die uns zeigt, dass er sowohl wie die Freunde *Prosl.* und *Monol.* zusammennahmen, -begehrten, -abschrieben, -hochschätzten. Letzteres that Anselm allerdings nur auf Befehl des päpstlichen Legaten Hugo. Im 11. Jahrhundert also entwerthete das Erscheinen des *Proslogium* bei Niemanden das *Monologium* ebensowenig als Anselm derlei bezweckte.

Wir verstehen das *(argumentum, quod . . .) se solo indigeret* heute um so leichter, als jüngst zwischen Gutberlet und Braig die Frage erörtert wurde: Gottesbeweis oder Gottesbeweise?[3]) Gutberlet

[1]) Die unmittelbare Evidenz ist bei Anselm genau beschränkt, bei Stöckl. missverständlich. Andere Gründe folgen unten. — [2]) S. 163 Anm. 2. — [3]) ‚Phil. Jahrb.' I. (1888) 369—395.

entschied wie Anselm praktisch für sich entschieden hatte: Gottesbeweis und Gottesbeweise. Und was Gutberlet so recht treffend [1]) bemerkt, er habe keine völlig unabhängigen, sondern vollständige Gottesbeweise geben wollen und gegeben, genau das darf der hl. Anselm für sich mit Fug und Recht behaupten.

*Ad d)* Ob die anderen Beweise immer vorausgesetzt werden müssen, damit Anselm Erfolg habe, hängt sehr von den Umständen ab. Ein gebildeter und gutwilliger Pantheist oder ein so geistgeübter Heide, wie der hl. Franz Xaver in Japan sie zu Gegnern hatte, braucht die anderen Beweise nach meiner Ueberzeugung nicht. Ein Gymnasiast, der eben die ersten Versuche philosophischen Denkens macht, der mag sie meinetwegen brauchen. Wir alle benöthigen sicher auch der anderen Beweise sowohl historisch, weil wir sonst einen guten Theil der Philosophen nicht mehr verstünden, als auch praktisch, weil unsere Gegner mannigfach sind, der eine aber für diese, der andere für jene Beweisart zugänglicher ist. Andere Rücksichten übergehe ich. Die letzten Principien endlich sind für alle Gottesbeweise bezüglich der ontologischen Seite gleich, wie oben n. 16 dargelegt. Insofern setzt aber Anselm ebensogut die anderen Beweise voraus als die anderen den seinen.

*Ad e)* Auch Anselm's Beweis steigt von den Geschöpfen, ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit auf. Er steigt auf: Das liegt in den Ausdrücken *„summum bonum, quo maius cogitari nequit“*, *„ascenderet creatura super Creatorem“* (c. 3) u. s f. Er steigt von Geschöpfen auf: von thatsächlichen Christen und ihren thatsächlichen Begriffen, von einem historischen Atheisten, von seinem thatsächlichen Denken des christlichen Gottesbegriffes, von der thatsächlichen Extremität dieses Begriffes und der von ihm bewirkten Erschöpfung des Denkens und dem Stillestehen der Geistesuhr beim Theisten, wie beim Atheisten. Das ist offenbar Aufsteigen vom Dasein der Geschöpfe und ihrer Thätigkeit und der Beschaffenheit dieser Thätigkeit.[2])

---

[1]) Ebd. S. 372. — [2]) Ebenso merkwürdig als interessant ist mir ein Absatz aus der Kritik, die Heinrich, Dogm. Theol. (s. ob. Anm. 4) S. 180 macht. „(Es ist) zu erinnern, dass der hl. Anselm . . . die Idee Gottes als des vollkommensten oder besten Wesens keineswegs im Sinne der Modernen als eine angeborne, sondern als eine aus den Geschöpfen erworbene betrachtet.“ Also ist Anselm wenigstens kein Ontologist. Für diese Concession bin ich dankbar. „Hieraus ergibt sich auch, dass das ontologische Argument weder mit der Lehre von der angebornen Gottesidee, noch mit dem Ontologismus nothwendig zusammenhängt, obwohl dasselbe beiden Theorien besonders entsprechend ist.“ Es ent-

*Ad f)* Es gibt Leute, die einzig und in erster Linie vom psychologischen Gebiete aus den Aufstieg zu Gott haben wollen. (Vgl. oben n. 1 S. 53 A. 1 die Citate aus Runze.) Für diese ist Anselm's Speculation keine blose Superabundanz, eher eine blasse Nothwendigkeit.

*Ad g)* Anselm's Beweis erhärtet nicht einfach das Dasein Gottes, sondern vielmehr die Nothwendigkeit der Existenz Gottes. Das ist richtig, und deshalb ist er ein guter Beweis. Das muss jeder Gottesbeweis schliesslich thun, weil er ja nicht ein irgendwie höchstes, sondern ein absolut nothwendiges Wesen als existirend darthun will. Ganz besonders geschieht dies vom Beweis, der von der Contingenz der Dinge auf das *ens necessarium* schliesst. Diesen Beweis betrachtet aber Niemand als ontologischen κατ' ἐξοχήν. Also *a pari* wird dadurch auch der Anselmische in keiner Weise eigenartig ontologisch und demzufolge von den anderen abhängig. Der Unterschied liegt zunächst darin, dass manche Beweise einen grösseren Umweg machen müssen (*concatenatio argumentorum*, sagt Anselm im *Prooem.*), um

---

spricht aber erst dann, wenn es nicht mehr das anselmische Argument ist, d. h. wenn es missbraucht wird. Warum muss nun Anselm doch in cartesisch-ontologistische Gesellschaft kommen, obwohl das nicht „nothwendig zusammenhängt" mit seinen Argumenten? Weil, sagt Heinrich, das Argument „seine Reinheit und Schärfe verliert, wenn man mit der allgemeinen Meinung die Gottesidee als eine aus den Creaturen erworbene betrachtet." Aber hat denn Anselm bei seinem Argument „Reinheit und Schärfe" ontologischer Art κατ' ἐξοχήν beabsichtigt? Davon weiss er selber nichts. Vgl. das oben gegen Stöckl *ad c)* Gesagte. — Heinrich fährt weiter: „Denn es kann in Wirklichkeit die Gottesidee nicht aus den Creaturen erworben werden, ohne dass darin zugleich ein Beweis der Existenz Gottes aus den Creaturen eingeschlossen ist. Insofern muss man sagen, dass Anselm seine Gewissheit von der Existenz Gottes keineswegs lediglich aus der Idee Gottes geschöpft hat, und dass es auf einer, allerdings sich nahelegenden Täuschung beruhte, wenn er solches verneinte." Der letzte Satz zwingt zur Frage: Warum muss dann gleichwohl hinter Anselm in allen Fällen ein halber Ontologist stecken?? Eine zweite Frage folgt auf dem Fuss: Wo und wann hat Anselm vermeint, seinen Gottesbegriff nicht aus den Creaturen geschöpft zu haben (vom Glauben abgesehen)? Das Gegentheil zeigt er praktisch *prosl.* c. 2 ff. und sagt es ausdrücklich in der *apologia*, auf die wir noch kommen. — Bei dieser Gelegenheit will ich noch bemerken: Die Entschuldigung für Anselm und andere contemplative Scholastiker, sie hätten den anselmischen Gedanken nur oder vorwiegend zur Betrachtung verwendet (S. 187), stimmt auch nicht allwegs zu den Thatsachen. — Was sonst Heinrich noch geltend macht, ist schon bei Gutberlet und Stöckl uns begegnet oder findet anderweitig seine Erledigung.

zum *ens necessarium* zu gelangen, Anselm aber dieses Ziel ebenso bequem erreicht als das andere, die sichere Existenz zu erweisen. Dann aber liegt der Unterschied in dem *respectus formalis* oder in der Tendenz, mit welchen die gleichen Prämissen im c. 2 für den Erweis der Existenz und im c. 3 für den der nothwendigen Existenz verwendet werden. Mit einem Gewehr, das 100 Meter weiter trägt, als ich es augenblicklich will oder brauche, 50 Meter weniger weit zu schiessen, kann mir keine Makel aufprägen. Oder will man verlangen, ich hätte ein anderes nehmen sollen, das genau um jene 50 Meter weniger weit getragen hätte?

Ein Freund hat mir eingewendet: „Wer zu viel beweist, beweist nichts." Ganz gut. Beweist Anselm zu viel wie die Ontologisten? Die Ontologisten beweisen überhaupt ihre These gar nicht, und können sie nicht beweisen. Ist Anselm Ontologist, weil seine heuristische oder topische Norm *quo maius cogitari nequit* sowohl die Existenz wie die Nothwendigkeit derselben beweisen kann, so sind wir es mit unseren Beweisen auch: entweder beweisen sie selber ein *ens necessarium*, dann stehen sie dem Beweis Anselm's gleich; oder sie beweisen es nur mit Beihilfe anderer Gesichtspunkte, dann sind sie keine vollständigen Beweise. Also von einem ontologistischen *nimium* kann keine Rede sein.

*Ad h)* Die Furcht, Anselm's Beweis prätendire eine exclusive Geltung und Verwendung, hätte einen Grund, wenn die cartesische Einseitigkeit Anselm eigen gewesen wäre. Dass sie es nicht war, ist für unseren Zweck schon oben *ad c*) genügend bemerkt. Die andere Aufstellung, ohne die sonstigen Beweise als Grundlage verliere Anselm's Speculation alle Beweiskraft, bedarf einer Unterscheidung, wie sie *ad d*) gegeben wurde, und kann gemäss n. 3 erst ihre endgültige Entscheidung am Schlusse aller einschlägigen Vorfragen finden.

Wir kämen nun zu Gaunilo und S. Thomas, die als Hauptzeugen überall dafür gelten, dass Anselm ein specifisch ontologisches Argument vorgelegt habe.

*Ad b)* Was Gaunilo betrifft, so hat er die Einwürfe der späteren Jahrhunderte im wesentlichen anticipirt: ihm widmen wir den Löwenantheil des vierten Abschnittes. Gaunilo hat thatsächlich den hl. Anselm im ontologistischen (und mehr oder weniger Hegel'schen) Sinne verstanden und ihn dementsprechend bekämpft. Anselm selber hat ihn widerlegt und somit auch die Makel des Ontologismus von seinem Argumente beseitigt.

*Ad a)* Der hl. Thomas dagegen, weit entfernt, den hl. Anselm für den Erfinder eines ontologistischen Beweises zu halten oder ihm entgegenzutreten, hat vielmehr in seiner Weise gegen den ontologistischen Missbrauch dieses Argumentes mit Nachdruck und Erfolg Einspruch erhoben. Er ist der treue Waffengefährte des Mönches von Beck, und es ist ein bedauerliches Missverständniss, wenn man glaubt, Thomas gegen Anselm ausspielen zu müssen. Meines Wissens beschäftigt sich S. Thomas mit dem Beweise Anselm's an fünf Stellen; aber von diesen fünf bieten vier gar keine Schwierigkeit, so lange man beachtet, dass Anselm im cap. 2 zuerst die Existenz eines *ens infinitum* oder *summum* beweist und dann cap. 3 u. 4 die nothwendige und unzertrennliche Existenz desselben erörtert, der Aquinate aber immer einen Fragepunkt behandelt, der nicht auf cap. 2, sondern auf cap. 3 u. 4 sich bezieht. Diese vier Stellen sind: Cont. gent. I,11 und S. th. 1. p. q. 2. a. 1. (Auf diese hat Stöckl in seiner oben stehenden Ausführung Bezug genommen.) Weiterhin: In Sent. l. I. dist. 3. q. 1. a. 2. (Die Stelle bestätigt genau das, was von mir behauptet wird, und sagt wesentlich das Gleiche wie die beiden Summen.) Sodann: In Boëthium de Trin.[1]) Dieser Text soll hier einen Platz finden, da er allein schon hinreichen könnte, uns der Mühe zu entheben, eigens gegen die Ontologisten nachzuweisen, dass sie ohne Fug und Recht auf den hl. Anselm sich berufen.

In der qu. 1. a. 3. l. c. lautet dort die Frage: „Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur?" Das sechste *Videtur quod* heisst:

„Naturaliter cognita et quae non possunt intelligi non esse sunt illa quae primo nostrae cognitioni occurrunt. Sed cognitio existendi Deum omnibus est naturaliter inserta, ut Damascenus dicit: nec potest Deus cogitari non esse, ut Anselmus dicit. Ergo Deus est primum quod a nobis cognoscitur."

Der ganze Einwurf hat, soweit er sich auf Anselm stützt, nur Berechtigung auf Grund des c. 3 u. 4. Ganz vortrefflich und ganz im Sinne Anselm's antwortet daher auch Thomas:

„Ad sextum dicendum, quod Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua effluentia est suum esse [NB!]; et hoc modo loquitur Anselmus: non autem nobis, qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata dicitur esse, inquantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse."

Diese Antwort wird derjenige tiefer verstehen, der bedenkt, dass Anselm's Charakteristik *quo maius cogitari nequit* nicht nur für den geschaffenen, sondern auch für den göttlichen Verstand zutrifft.

[1]) Ed. Parma t. XVII. op. XVIII. p. 355 sq.

Es bliebe also noch die fünfte Stelle, die sich in Qq. dispp. de ver. q. 10. a. 12 findet. In dieser ausführlicheren Disputation könnte man bei flüchtiger Durchsicht an dem einen oder anderen Worte vielleicht sich stossen. Allein wenn man festhält, dass doch Thomas selber nicht so schnell sich widersprechen wird, und wiederum die Fragestellung scharf in's Auge fasst, ausserdem die Disputationsmethode beachtet, die zuerst das *pro* und *contra* ausgiebig erörtert, bevor sie durch die Unterscheidung *notum per se* und *notum quoad nos* die Lösung bringt, so verschwindet jede Schwierigkeit. Man sieht, wie in den anderen vier Stellen handle es sich um die Frage, ob Anselm einen ontologischen Beweis gegeben habe. Man ist befriedigt, das verneint zu hören. Man sieht wiederum, die ganze Frage beziehe sich nur auf cap. 3 u. 4 des *Proslogium*, und freut sich, fast Anselm's eigene Worte (aus cap. 4) zu hören, wenn Thomas sagt:

„Alii vero ut Anselmus opinantur, quod Deum esse sit per se notum, intantum ut nullus possit cogitare interius, Deum non esse, quamvis hoc possit exterius proferre, et verba quibus profert, cogitare interius."

Uebrigens könnte auch noch das 43. Capitel des l. I. Cont. gent. herangezogen werden, um positiv zu zeigen, dass der Aquinate selber den psychologischen Grundgedanken Anselm's so wenig verschmäht hat, dass er ihn nach seiner eigenen Weise in mehrfachen Formen ausprägte. Doch wollen wir davon jetzt absehen, um den zweiten Abschnitt nicht über Gebühr zu verlängern.

(Fortsetzung folgt.)

# Der Parsismus.

Von Prof. Dr. P. Schanz in Tübingen.

(Schluss.)

Die Kosmologie des Parsismus ist die reinste unter den Kosmologien der arischen Völker. Denn diese hatten vor ihrer Trennung wohl eine Schöpfungslehre, aber dieselbe war pantheistisch-emanatistisch. Aus dem einen Wesen, welches am Anfang existirte, gingen die geistigen und materiellen Dinge hervor. Im Anfang war das Chaos, dann die Erde als der weitere Schooss, aus welchem alle Wesen hervorkommen. Iran kennt diese ungestaltete Masse nicht. Nach Zoroaster ist Ormuzd „Schöpfer Himmels und der Erde, der Menschen und aller guten Dinge". Dies ist für ihn stehendes Beiwort, wie in der hl. Schrift für *Elohim*. Zwar ist nicht gesagt, ob Ormuzd aus Nichts geschaffen habe, wie manche annehmen (Lenormant, Harlez)[1]), und die Analogie mit den anderen arischen und den semitischen Schöpfungsgeschichten, welche das Vorhandensein der Materie voraussetzen, sowie die Annahme der ewigen Zeit und des ewigen Raumes sprechen nicht gerade für die *creatio ex nihilo*. Selbst ob Ormuzd das Firmament, Sonne, Mond und Gestirne geschaffen, oder ob diese anfangslose, unerschaffene Lichter seien, lässt sich nicht zweifellos entscheiden, da wiederholt von ihnen gesagt ist, sie bestehen in sich selbst, haben ihre Gesetze in sich selbst. Die neugierigen Fragen im Yasna 44 (*Gatha vshtavaiti* 2) über die Entstehung und Erhaltung der materiellen und geistigen Weltordnung lassen eine Sicherheit in der Lehre vermissen.

Jedenfalls erscheint das Lichtprincip als ein materialistisches Wesen neben dem Gott des Lichtes. In den jüngsten Theilen des Avesta können die Beziehungen des Lichtes und der Finsterniss als

---

[1]) Casartelli, La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides. 1884.

anfangsloser Wesen Interpolationen sein, wie auch der spätere Bundehesch, aus dem man die Schöpfung aus Nichts belegen will (30, 5,6), den Ormuzd aus dem Princip des Lichtes die Substanz der Sonne und der Gestirne bilden lässt. Ebenso mag der persische Magismus die Bedeutung der niederen Geister in der Religion Zoroaster's verdoppelt, den Sabäismus, die Anbetung der Sonne, der Sterne, des Feuers, die Astrologie und Magie gefördert haben, aber gewisse Voraussetzungen sind doch hierfür in der ursprünglichen Religion vorhanden gewesen. Der reine Schöpfungsbegriff ist kaum anzunehmen. Dazu fehlt auch das „allmächtige Wort." Denn die Lehre vom Honover (*Ádhuna-vairya*) ist jüngeren Datums und nur aus einem gründlichen Missverständniss des mazdeischen Hauptgebetes zu erklären. An ein „schöpferisches Wort", eine Parallele zum *Logos* des Johannesevangeliums (Lenormant) ist nicht zu denken.[1])

Die scholastische Darstellung zeigt sich besonders darin, dass schon in den Gatha's die Schöpfung zweier Welten, einer geistigen und einer materiellen, deren eine das Vorbild der anderen ist, erwähnt wird. Die irdische Schöpfung ist später (nicht im Avesta) auf sechs Epochen von zusammen 365 Tagen vertheilt worden. In 45 Tagen hat Ormuzd mit den Amschaspands streng gearbeitet und den Himmel gegeben, in 65 Tagen das Wasser, in 75 Tagen die Erde, in 35 Tagen die Bäume, in 80 Tagen die Thiere, in 75 Tagen den Menschen. An jede dieser Epochen schloss sich ein Fest an, und die letzte Epoche ist die Periode des langen, immerwährenden Opfers. Im Bundehesch, dessen Titel ursprünglich Schöpfung bedeutete, wird die Schöpfung als ein Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman dargestellt. Durch einen Vertrag, den Ahriman mit Ormuzd eingeht, lässt er sich täuschen, sodass seine Macht nur drei Perioden von je 3000 Jahren dauert, worauf der letzte Kampf und die Vernichtung des Bösen folgt.

Damit hängt die Eschatologie zusammen, die gleichfalls im Avesta grundgelegt, im Bundehesch weiter ausgebildet ist. Die Erneuerung der Welt, wie die Schlusskatastrophe schon in den Gatha's genannt wird, verläuft gleichfalls in drei Perioden von je 1000 Jahren. Am Ende der zweiten bereitet sich die Erscheinung des dritten Sohnes Zoroaster's vor, des Heilandes Sosiosh. Dieser bewirkt die Auferstehung, welche, wie jetzt allgemein zugegeben wird, eine alte iranische Lehre ist. Die Zweifel, welche noch Harlez in den Nachweis aus den Gatha's setzte, sind durch Darmesteter entkräftet. Für

[1]) Harlez, Avesta I, 72; II, 90 f.

den übrigen Avesta hat Spiegel schon früher Windischmann, der sich auf Theopomp und die alten Texte berief, zugestimmt. Die Apokatastasè und die damit verbundene Auferstehung ist ein altes, der Bildungsperiode der Perserkönige vorausgehendes zoroastrisches Dogma.

Die Erschaffung des Menschen geht auf einen arischen Mythus zurück. Bei den orientalischen Ariern war der erste Mensch, eine Person, die der Iranier Yima, der Inder Yama nannte, ein Sohn des Himmels und nicht des Menschen und vereinigte in sich die Züge, welche die Genesis auf Adam und Noë vertheilt. Später ist er nur der erste König der Iranier, das Haupt der guten Völker, aber in einem paradiesischen Zustande. Die Könige ahmten den himmlischen Zustand nach, indem sie, vielleicht nach dem Vorbilde der babylonischen Könige, um ihre Paläste Gärten, Paradiese (sc. *paradeças*, zend. *paradâeçô* = erhöhter Platz, köstliche Gegend) anlegten, um in denselben die Schöpfung Ormuzd's zu befördern. Nach einiger Zeit beging der erste Mensch die Sünde des Ungehorsams (der Lüge), welche auch für seine Nachkommenschaft verhängnissvoll werden sollte. Sie kostete ihn die Herrschaft, vertrieb ihn aus dem paradiesischen Land und überlieferte ihn in die Gewalt der Schlange, des bösen Geistes, welcher ihn zuletzt zu Grunde richtete (Yesht 19,30 ff.)

Im Bundehesch ist die Sünde Yima's nicht mehr die erste Sünde, sondern es geht die Sünde des ersten Menschenpaares voraus. Damit ist auch ein neuer Mythus über die Erschaffung des ersten Menschen verbunden. Aus der ersten incestuosen Ehe, der Verbindung Ahuramazda's mit seiner Tochter Spendarmat (*Spenta-Armaiti*), der Erde, ist der erste Mensch Gayomart (*Gayô-Meretuâ*) gezeugt. Als er starb, fiel sein Same in den Schoos der Erde, d. h. seiner Mutter, und daraus ging das erste Menschenpaar, Mashya und Mashyoi oder Mashyana hervor. Diese lebten zuerst glücklich, wurden aber dann von Ahriman durch Lügen verführt. Sie assen 30 Tage, bedeckten sich mit schwarzen Kleidern und gingen auf die Jagd. Vor der Sünde genossen sie nur Pflanzennahrung, nachher Fleischnahrung. Ebenso bedeckten sie sich mit Fellen.

Die Sintflutsage knüpft an Yima an. Er wird von Ormuzd benachrichtigt, dass die Erde durch viele Uebel, besonders durch grosse Ueberschwemmungen verwüstet werden soll, und erhält den Befehl, einen Garten mit einer Mauer zu umgeben, die Keime der

Männer (1000) und der Frauen (1000), der Thiere und der Pflanzen mitzunehmen und alle zu retten. Dadurch entging er der Vernichtung und die überlebenden Menschen brachten in dem Garten lange Zeit das glücklichste Leben zu. Die Taube Noë's hatte in diesem Rahmen ebensowenig als die Arche einen Raum, doch wird der Vogel Karshipta, nach dem Bundehesch der König der Vögel, erwähnt (Vend. Farg. 2,138). Von Yima wird ausserdem berichtet, er habe den Menschen den Gebrauch des Fleisches gelehrt (Yasna 32,8). Während Yama bei den Indern in den Olymp der Götter erhoben worden ist, musste Yima unter den mythischen Heroen verbleiben.[1])

Dieses in seinen Hauptzügen einzige und grossartige Religionssystem des heidnischen Alterthums ist ein Beweis für die Erhaltung der Reste der Uroffenbarung und für die Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniss Gottes. Es ist vergebliche Mühe, die idealen Gedanken in naturalistische Mythen zu verflüchtigen oder aus diesen die ganze christliche Erlösungslehre abzuleiten, wie es neuestens wieder versucht wird. Als Beispiel solcher luftigen Hypothesen sollen nur die Phantasien von Schure angeführt werden.[2]) Er meint, im Sonnensohn Krishna der Inder sei, als die arische Religion sich eben in den Cult der Materie versenken wollte, die Idee von der Unsterblichkeit der Seele, der Trinität (Ormuzd, Mithra, Sraosha) und dem Worte Gottes (Honover) zum erstenmal in Menschengestalt aufgestellt worden. Dadurch sei die Idee der Erlösung, in welcher überall der Sonnengott wirksam ist, eingeführt worden. Mithra als Sonnengott sei der Versöhner zwischen Ormuzd und Ahriman, wie Horus in Aegypten, Apollon und Dionysius in Griechenland. Daher komme auch die messianische Idee, welche durch Krishna in die Welt gesetzt und durch Jesus überall verbreitet worden sei.

## III. Cultus und Moral.

Wie die Inder hatten die Iranier, aber ohne die strenge Kastencintheilung, ein erbliches Priesterthum. Im Avesta werden sechs Kategorien genannt, deren allgemeine Bezeichnung Athravan, Priester

[1]) Brunnhofer, Iran und Turan. Leipzig 1889 S. 9 ff. verlegt die indische Flutsage an das Kaspische Meer. Nur daraus erkläre sich die Erwähnung des Meeres und der Fisch, welcher das Rettungsschiff Manu's über den nördlichen Berg zog. Dieser Berg sei auf dem Alborsgebirge. Nach einer persischen Sage soll die Arche Noë's auf dem Demawend stehen. — [2]) Revue des deux Mondes. 1888. III,320 ff.

des Feuers (noch nicht in den Gatha's) ist. Nach dem Falle der persischen Monarchie, in welcher sich die Magier des Priesterthums bemächtigt hatten, wurden alle priesterlichen Functionen auf zwei reducirt, die des Zarta, Zot oder fungirenden Priesters und die des Rathwi (*raspi*), des Dieners. Der gemeinsame Name ist Mobed, Herbad heisst der Candidat, der nur die Ceremonien des Khorda Avesta vornehmen darf. Die Hauptfunctionen der Priester bestanden in dem Vorlesen des Avesta und im Darbringen der Opfer. Sie mussten das hl. Feuer unterhalten, die Ceremonien, Reinigungen und Opfer vollziehen, den Gesang, das Gebet und die Anrufungen der Götter besorgen und das Gesetz studiren und lehren. Zuvor mussten sie aber die Initiation erhalten und mit dem hl. Gürtel bekleidet worden sein.

Tempel besassen die Iranier ursprünglich nicht. Die freie Natur mit ihren heiligen Elementen war ihr Tempel. Daher wurde das Feuer auf natürlichen Altären ohne alle Construction unterhalten, und wurden die Opfer auf natürlichen Erhöhungen dargebracht. Ebenso wenig hatten sie Bilder, Darstellungen des Ormuzd oder Ahriman oder der Genien. Das Feuer allein symbolisirte die Gottheit und brannte zu ihrer Ehre. Gewöhnlich waren die Altäre des Feuers auf den Höhen. Die Perser führten erst Tempel und Bilder ein. Darius stellte die Culte oder Tempel, welche der Magier Gaumata (Pseudo-Smerdis) entfernt hatte, wieder her Was Herodot (1,132) von der Religion der Perser berichtet, dass sie keine Altäre und Tempel hätten, kann für die Perser nicht allgemein gelten. Die Achämeniden gestatteten eine Beimischung von Tempeldienst, der im Mithra- und Anahitacult eine weite Ausdehnung erlangte. Die Feuertempel (Pyreen, *dari-Mihr* = Pforte oder Palast des Mithra) bestehen noch bei den heutigen Parsen. Gebete und Hymnen waren namentlich an den Festen sehr zahlreich. Die sieben ersten Tage jedes Monats waren dem Ahura-mazda geweiht, die anderen den Genien, verschiedene Hauptfeste charakterisirten das Kirchenjahr.

Die Opfer des alten Iran waren blutige. Das Gesetz Zoroaster's hat dieselben beseitigt, und Baktrien hat sie auch nicht mehr eingeführt. Doch haben die Magier sie in Persien wieder angeordnet, und nach Herodot und anderen Griechen erhielten sie eine weite Verbreitung. Das Avesta erwähnt die Darbringung von Fleischstücken, aber man weiss nicht genau, wie sie vollzogen wurde. Sicher ist, dass das Opferthier nicht im Feuer verzehrt werden durfte.

Die Gottheit begnügte sich mit der Seele des Thieres. Die unblutigen Opfergaben bestanden in Brod, Körnern, Blumen, Früchten, Haomazweigen, Milch, Weihwasser und in Holz und Parfümerien zur Unterhaltung des Feuers. Das Hauptopfer war das Haoma, welches sowohl öffentlich als zu Haus dargebracht wurde. Beim öffentlichen Opfer wurden die genannten Gaben geopfert, und die Darbringung des Haoma bildete den Höhepunkt der Handlung. Dasselbe bestand wie der Soma der Inder aus dem Saft einer hl. Pflanze (*asclepias acida, sacrostemma acidum?*), welcher durch Reibung der Zweige in einem Mörser gewonnen wurde. Der Genuss galt neben dem Essen der Brode (*draonô*, Darun) als das Mittel zur Erlangung göttlicher Kräfte. Dieser gelbe Haoma war eine Erinnerung an den weissen Haoma vom Lebensbaum, der bei der Apokatastase vom Sosiosh wieder geopfert werden wird.

Neben den Opfern diente ein ganzes, Wahres und Falsches, Erhabenes und Lächerliches miteinander vermischendes System von Bussen und Reinigungen zur Herstellung der körperlichen und sittlichen Reinheit. Das 5. Kapitel des Vendidad gibt eine detaillirte Darstellung davon. Man könnte daraus den Grundsatz ableiten: Reinheit ist für den Menschen, nachdem er einmal geboren ist, die werthvollste Sache. Zu den Reinigungen, welche die namentlich durch Berührungen mit Leichnamen verursachten Verunreinigungen beseitigen sollten, gehörte neben Abwaschungen mit Wasser vor allem die hässliche Anwendung des Urins der Kühe (*Gomeza*) und die vielfache Verwendung des Hundes, der wegen seiner grossen Bedeutung für die Bewachung des Hauses und der Heerde eine hohe Verehrung und Pflege fand. Die Sünden, die in absichtliche und unabsichtliche, in Gedanken-, Wort- und Thatsünden unterschieden wurden, fanden ihre Sühne in guten Werken, in Reue und Beicht vor dem Priester oder auch vor einem Laien, der bestimmte Genugthuungswerke nachfolgen mussten.

Die Religion oder das „Gesetz" regelte aber auch das ganze Privatleben des Gläubigen, von der Geburt bis zum Tod. Mit dem Neugeborenen musste die Mutter eine religiöse Ceremonie zur Reinigung vornehmen. Der Unterricht und die religiösen Uebungen vermehrten sich, je weiter das Kind sich entwickelte, bis es ähnlich dem „Sohn des Gesetzes" bei den Israeliten ganz in die religiöse Gemeinschaft eingeführt war. Täglich waren für den Gläubigen complicirte Ceremonien vorgeschrieben (das Morgen-, Tisch- und Nacht-

gebet sammt der Gewissenserforschung), aber auch vor den einzelnen Handlungen sollte ein Gebet verrichtet werden. Das Waschen vor dem Essen und die Beseitigung etwaiger Verunreinigungen verstanden sich von selbst. Die zahlreichen Feste steigerten noch die religiösen Verrichtungen. Mit 16 Jahren sollte die Tochter verheirathet werden.

Die Ehe war für die Gläubigen vorgeschrieben, weil sie zur Vermehrung der Verehrer und Kämpfer Ormuzd's diente, aber auch in ihrem eigenen Interesse erwünscht, weil sie in den Kindern einen Ersatz fanden, der nach ihrem Tode für sie beten und opfern konnte. Eine schändliche Sitte waren die incestuosen Ehen zwischen Eltern und Kindern und Geschwistern, die in dem Mythus von der Entstehung des ersten Menschen ein Vorbild und in der Sucht, die Reinheit des Blutes und der Religion zu wahren, ein Motiv hatten. Das Avesta preist sie als ein verdienstvolles Werk, nach Herodot, Ktesias u. a. waren sie eine alte Einrichtung in Iran. Herodot führt sie auf die Verheirathung des Kambyses mit seiner Schwester zurück. Zur Sassanidenzeit wurden sie mit einer Art sacramentalen Charakters umkleidet. Waren sie auch seltener, so doch um so verdienstlicher. Bald wurden sie jedoch verboten. Die heutigen Parsen kennen sie nicht, aber wohl die Verwandtenehe, von welcher das Sprüchwort gilt, „die Ehen der Vetter sind im Himmel gemacht.“ [1]) Die Ehe ist unauflöslich, Vielweiberei jetzt wenigstens nicht Sitte. Wenn die erste Frau keine Kinder hat, darf der Mann eine zweite nehmen, aber die erste nicht verstossen. Im Einklang mit der Heiligkeit der Ehe steht es, dass die Unzucht auf's strengste verboten ist. Auch für das Leben in der Ehe sind weise Vorschriften gegeben, die nur dadurch oft in den Hintergrund treten, dass für die trächtige Hündin fast besser gesorgt ist als für die schwangere Frau. Ueber besondere Ceremonien beim Eheschluss ist nichts bekannt, wahrscheinlich waren sie ähnlich wie bei den jetzigen Parsen.

Zu der Lagerstätte der Sterbenden wurde ein Hund gebracht, welcher demselben in das Gesicht schauen musste, um den Geist des Todes zu bannen. Der Leichnam wurde von zwei Männern hinausgetragen, früher auf eine natürliche Anhöhe, später in künstlich errichtete viereckige Todtenthürme (*dakhma*), wo die Leichen von den Raubthieren und Raubvögeln verzehrt wurden. Die Beerdigung und

---

[1]) Vgl. Hübschmann, Die Verwandtenheirath, Zeitschrift f. Morg. Gesch. 1889 308 ff.

Verbrennung galten als schweres Verbrechen, weil der Leichnam Erde, Wasser und Feuer verunreinigte. In den ersten drei Tagen bleibt die Seele in der Nähe des Körpers und wird von den Daeva (*Druje-Naçus*) stark verfolgt. Darauf kommt sie auf der Brücke Tschinwat (*Cinwat*) vor die Todtenrichter Mithra, Rashnu und Sraosha. Wird sie für rein erfunden, so geht sie zur Wohnung Ahura-mazda's, zum glücklichen Paradies ein, die Bösen gehen zur Hölle. Die Hinterbliebenen bringen am 3., 7., 30. u. am Jahrestag Opfer und Gebete für die Verstorbenen dar.

Diese religiösen Pflichten haben zugleich einen moralischen Charakter. Das Gesetz enthält aber ausserdem eine grosse Anzahl besonderer Sittengebote. Man muss auch hierin dem Zoroaster das Zeugniss geben, dass seine Moral die vernünftigste und reinste ist, die man im Heidenthum findet. Er gründete ein Moralsystem zugleich voll Wahrheiten und Irrthümer, bewunderungswürdigen Tugendvorschriften und lächerlichen Gebräuchen. Dasselbe stützt sich auf die Attribute des höchsten Gottes und auf die Idee von der Geistigkeit der Seele. Weil Ahura-mazda überaus rein und heilig, Licht, Wahrheit und Weisheit, Feind aller Lüge und Zweideutigkeit ist, so schreibt das Gesetz die Reinheit und Heiligkeit, den Abscheu vor der Lüge, die Treue im Wort und im Vertrag, das Wohlwollen und die Achtung vor der Auctorität vor. Das Asha, d. h. die Reinheit, Heiligkeit, Treue gegen das religiöse, disciplinäre und liturgische Gesetz bildet den Grundbegriff der Moral wie der Weltordnung. Der treue Gläubige Ahura's ist der Ashavan. Daraus folgen die negativen Pflichten: keine Beschädigung der guten Geschöpfe und keine Verunreinigung der Elemente und die positiven Pflichten der Reinheit, Wahrheitsliebe und Treue. Sie äusserten sich in Verehrung des guten Gottes und seiner Geister, im Gehorsam gegen das Gesetz und in der Verbreitung desselben, in der Reinheit der Seele und des Leibes oder in der Wiederherstellung derselben. Doch waren Selbstpeinigung und Fasten verboten, im strengsten Gegensatz zu den umliegenden Völkerschaften der Inder, Mendäer, Harranier Die Pflege des Leibes galt als ein Gott wohlgefälliges Werk. Deshalb ist auch die Nächstenliebe, welche sich in werkthätiger Unterstützung äussert, eine Pflicht des Gläubigen. In gleicher Weise sollte die gute Schöpfung in der Pflanzen- und Thierwelt gepflegt und gefördert werden, was durch Ackerbau und Viehzucht geschehen konnte. Darin machte sich auch äusserlich der überall wirksame Gegensatz bemerk-

lich. Eine Hauptaufgabe des Menschen besteht im Kampfe gegen Ahriman und seine Werke. Das Vernichten schädlicher Thiere ist daher besonders verdienstlich. Die Priester mussten immer mit Waffen zu diesem Zweck versehen sein.

Bei den bösen Handlungen wird wie bei den guten auch die Absicht berücksichtigt. Ueberhaupt wird auf die Würdigung der Handlung ein grosses Gewicht gelegt. Die Dreitheilung: Gedanken, Worte und (Wege) Werke kommt schon in den Gatha's und in den Keilinschriften des Darius für das Gute und Böse, nicht blos für die richtige Vornahme der Liturgie, in Betracht.[1]) Die Moral der

[1]) Vgl. hierzu Brunnhofer, Iran und Turan. Leipzig 1889 S. 188 ff. Er findet zwischen dem Atharvaveda IV,16 u. Ps. 138 (139) eine grosse Aehnlichkeit, weil dort dem Varuna die Kenntniss dessen, was der Mensch denkt und spricht und wie er geht, zugeschrieben wird, hier von Jahve ausgesagt wird, er sehe die Gedanken, Wege, Worte (V. 2, 3, 4). Trotzdem die Formel: Gedanken, Wege, Worte auf ein gemeinsames Ursprungscentrum hinweise, das kein anderes als Babylon sein könne, so finde sich doch kein Grund, beide Producte aus gemeinsamer babylonischer Quelle abzuleiten. Denn die Formel ist indogermanisch, nicht semitisch, und hat sich in den specifisch arischen Sprachen zu einer im Zoroastrismus, im Buddhismus und Brahmanismus weltbeherrschenden Bedeutung entwickelt. Denn von den ältesten Gesängen des Rigveda hinweg bis zu den christlichen Kirchenliedern der Gegenwart bewegt sich die Liturgie der grossen Weltreligionen in der Formel: Gedanken, Worte und Werke. Zwar finden sich in den alten Liedern nur zweigliedrige Vorstufen, aber zur vollkommenen Deutlichkeit ist die Formel im Çatapatha-Brâhmana ausgebildet. Wie in der Inschrift des Darius sind Gedanken, Wege, Worte genannt. aber in der Reihenfolge: Werke, Worte, Wege. Im Avesta und im Buddhismus lautet die stereotype Formel: Gedanken, Worte und Werke. Vom Buddhismus hat sie der spätere Brahmanismus entlehnt. „Bekanntlich hat sich dann die zoroastrisch-buddhistische Forderung der Reinheit in Gedanken, Worten und Werken durch Vermittelung der drei Siegel des Manichäismus, des *signaculum oris, manuum, sinus* bis in die christliche Liturgie hinein Geltung geschaffen." Die Formel findet sich aber auch schon bei Homer und den Dramatikern. Wenn z. B. die Iliade beginnt: σὺ δὲ σύνθεο καί μοι ὄμοσσον — ἦ μέν μοι πρόφρων ἔπεσιν καὶ χερσὶν ἀρήξειν, so ist das die Formel: mit Herzen, Mund und Hand. (Vgl. Aeschylus, Prom. 526 ff.) Daraus folge nun, dass der Varunahymnus und Ps. 138 aus einer gemeinsamen indogermanischen Quelle geflossen sein müssen. Diese Quelle sei eine arische, also wohl eine medische gewesen. Denn nur in Medien konnte eine Berührung der Hebräer der Urzeit mit den Ariern der Urzeit stattgefunden haben. Wenn aber im Varunahymnus und im Psalm vom Meere die Rede ist, so kann dasselbe nur da gesucht werden, wo der Varunadienst entsprungen ist, am Südufer des Kaspischen Meeres bis hinüber zu den grossen Seen von Urmia und Van, wo noch bis auf diesen Tag syrische Semiten sitzen.

heutigen Parsi lässt sich in die Worte zusammenfassen: Reinheit der Gedanken, Worte und Handlungen. Da in keiner heidnischen Religion der Grundsatz: ein jeder wird nach seinen Werken gerichtet, so streng durchgeführt ist, so lässt sich nicht bestreiten, dass die iranische Religion hohe Anforderungen an ihre Bekenner stellt.[1])

Dass auch bei den Parsen Theorie und Praxis sehr verschieden waren, lehrt die Geschichte zur Genüge. Die Reinigkeitsvorschriften wurden vernachlässigt, Gut und Bös wurden gleich Nützlich und Schädlich gefasst, der Glaube wurde ein Mittel für Magie und Zauberwesen, die religiösen Gebräuche zu abergläubischen äusserlichen Ceremonien. Besonders die Grausamkeit drückt der persischen Moral alter und neuer Zeit ein hässliches Merkmal auf. Aber dennoch bleibt bestehen, dass die Grundzüge dieser Moral von hoher Reinheit und tiefer Religiosität zeugen.

## IV. Iranisches in den Veden.

Entgegen der fast allgemeinen Ansicht, dass der Veda im Pendschab entstanden und keinen weiteren geschichtlichen und geographischen Gesichtskreis habe, wird neuestens der Versuch gemacht, viele Lieder des Rigveda, welche auch sprachlich den vom Sanskrit dialektisch verschiedenen iranischen Charakter zeigen sollen, in die vorindische Zeit an die Ufer des Kaspischen Meeres, wo die Urheimath gewesen sei, zu verlegen. Besonders hat Brunnhofer ein reiches Material aus der Geographie, Meteorologie, Ethnologie und der Geschichte zusammengetragen, welches die Folgerung, die für die ganze Vedaforschung von grösster Bedeutung ist, als wahrscheinlich erscheinen lässt. Wir wollen uns hier nur auf die iranischen Religionsanschauungen im Rigveda und im indischen Epos beschränken und auch hieraus nur zwei Punkte wählen, die Heimath des Hiranyagarbhahymnus und den babylonischen Ursprung des Weltschöpfunghymnus.

Vom ersten urtheilt Brunnhofer, es sei ein philosophisches Gedicht aus den Jugendtagen der indischen Gedankenlyrik, das, was Kühnheit und folgerichtige Durchführung der Bilder, sowie klare und leichte Gliederung der dargestellten Ideen betreffe, vielleicht das

---

[1]) Vgl. ausser Harlez, Spiegel, Ludwig, Weber u. a. bes. Darmesteter, Annales du Musée Guimet XXI: Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique. Paris 1892 ff.

herrlichste poëtisch-philosophische Product des alten Orients genannt werden dürfe. Es lautet also:

1. Im Uranfang entstand Hiranyagarbha,
Er war des Daseins eingeborener Meister;
Der trug die Erd' und diesen Himmel droben:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
2. Der uns das Leben gibt, der uns die Kraft gibt,
Dess Machtgebot die Götter all gehorchen,
Dess Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
3. Er, der in Majestät als einz'ger König
Der athmenden, der Schlummerwelt gebietet,
Der aller Menschen Herr und des Gethieres:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
4. Er, dessen Grösse diese Schneegebirge,
Das Meer verkündet mit dem Rasâstrome,
Dess Arme diese Himmelsregionen:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
5. Er, der den Himmel hehr, die Erde fest schuf,
Er, der die Glanzwelt, ja den Ueberhimmel,
Der durch den Aether hin die Räume ausmaass:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
6. Zu dem empor, von seiner Macht gegründet,
Himmel und Erde blickt, im Herzen schauert
Er, über dem die Morgensonn' emporflammt:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
7. Als da die mächtigen Wasser strömen kamen,
Den Samen legend und das Feuer zeugend,
Da trug hervor der Götter eines Ursein.
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
8. Der selbst die Urgewässer überschaute,
Die Kraft gebaren und das Opfer zeugten,
Er der allein Gott über alle Götter:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?
9. Mög' er uns gnädig sein, der Erde Vater,
Er, der Gerechte, der den Himmel zeugte,
Der auch die Wolken schuf in Glanz und Stärke:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?[1])

Brunnhofer glaubt aus *Garbha* = *Zarba* = *Jalbus* = *Διορφος* = *Δέλφος*, aus der Erwähnung des Rasâstromes (Araxes) und der geographischen Situation den Standpunkt des Dichters auf dem Sabelan bestimmen zu können. Der Refrain lasse den Uebergang von den indischen Deva's zu den iranischen Deva's erkennen. Ja man könnte

[1]) Rigveda X,121. Brunnhofer S. 179 ff.

auf die obenerwähnten Fragen im Yasna 44 hinweisen.[1]) Nun befinde sich nach den muhamedanischen Geographen ein Prophetengrab auf dem Gipfel des Sabelan; auf diesem Berg habe Zarathustra seine Offenbarungen erhalten, wie denn auch im Avesta der Sabelan (*Açnavanta*) der Berg und Hain „der heiligen Unterredungen" genannt werde. Mit den Geographen stimmen auch die Griechen überein[2]) obwohl sie den Berg nicht nennen. Denn Herodot berichtet, dass die Perser dem Zeus auf den höchsten Bergen opfern, indem sie den ganzen Umkreis des Himmels Zeus nennen, und Chrysostomus erzählt, dass Zoroaster aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit sich von den Menschen entfernt und allein auf einem Berge gelebt habe. Dieser Berg sei durch Feuer von oben entzündet worden und da der König mit den Angesehensten der Perser sich genähert habe, sei Zoroaster unversehrt aus dem Feuer getreten. In Verbindung mit den *βραχμάναι μάγοι*[3]) lasse sich hieraus vermuthen, dass einer der Urväter derselben auf dem Sabelan diesen Hymnus gedichtet habe.

Ebenso glaubt Brunnhofer eine Vermittelung iranischer Stämme und zwar speciell durch die Magier der Meder für den Geisterverkehr zwischen Ariern und Babylon, wie er sich im Weltschöpfungshymnus zeigt, annehmen zu müssen. Die wesentlichen Strophen sind:

3. Im Anfang war das All' ein Grau'n der Nächte,
Ein wildes Meer von wirrem Durcheinander,
Das Leere, durch die Leere eingeschlossen,
Erstand zum Einen erst durch Selbstvertiefung.
4. Der Wille ist zuerst in ihm erstanden,
Er war des Geisteslebens erster Same,
Und weise Seher, in der Seele suchend,
Ergründeten das Land des Seins im Nichtsein.
5. Ein Strahl des Lichts schoss ihnen schräg vorüber,
Kam er von unten, kam er wohl von oben?
Befruchtungsmächte legten Samenkeime,
Der Schöpfungsdrang ergoss sich in den Urstoff.
6. Wer weiss nunmehr, wer kann hienieden sagen,
Woher sie stamme, ja woher die Schöpfung?
Die Götter sind aus ihr hervorgegangen:
Wer weiss nunmehr, woraus sie selbst entstanden?[4])

Lenormant hat in seinem Werk: „Die Magie und Wahrsagerkunst aus den babylonischen Keilinschriften" einen diesen vedischen Hymnus überraschend ähnlichen Schöpfungsbericht veröffentlicht. Die

[1]) Vgl. auch Hardy S. 24. — [2]) Herodot I,131. Strabo, Dio Chrysostomus. [3]) Ptolemäus VII,1, 74. — [4]) Rigveda X,129. Brunnhofer S. 185 ff.

bezeichnendsten Stellen sind: Zu dieser Zeit war droben etwas Namenloses, der Himmel, in der Tiefe etwas Namenloses, die Erde; das Chaos und das Meer war die Gebärerin ihrer aller. Ihre Gewässer, vereint und gemischt sie emporstiegen. Zu jener Zeit war noch kein Gott erstanden. Dann erst wurden die grossen Götter geschaffen. Sar und Kisar (die schaffende Kraft in der Höhe und in der Tiefe) wurden (dann) erzeugt. Eine lange Reihe von Tagen (und es wurden geschaffen) Anu, Bel, Ea.

So gewagt auch diese Versuche der vergleichenden Religionswissenschaft noch sein mögen[1]), sie zeigen doch, dass in uralter Zeit die Indogermanen wie die Semiten bereits die Räthsel der Welt zu lösen sich abmühten. Die Iranier und Inder nahmen in ihre neuen Wohnsitze das gemeinsame Erbe mit, um es ihrem Genius gemäss weiter auszubilden. Heutzutage sucht man ihre Weisheit der abendländischen Gesellschaft als die reifste Frucht des menschlichen Geistes anzupreisen. Die vielen Berührungen mit semitischer Weisheit lassen einen frühen Verkehr, ja einen urvordenklichen gemeinsamen Besitz vermuthen.

---

[1]) Vgl. Brunnhofer, Vom Pontus bis zum Indus. Leipzig 1890. Vom Aral bis zur Ganga. 1892. Urgeschichte der Arier in Vorder- und Centralasien. 1893. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indien. Münster 1893. S. 12 ff. Barth bezeichnet die Studien Brunnhofer's als eine Art Phantasien, gibt aber zu, dass nicht alles in denselben zu verwerfen sei (Revue de l'histoire des religions. 1893. I,198 ff.) Besonnener behandelt Weber die Frage über die Verwandtschaft zwischen dem vedischen Indien und den iranischen Völkerschaften.

# Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus.

Von Dr. Joh. Uebinger, Prof. der Philosophie in Posen.

(Fortsetzung.)

Wie bekannt[1]), wird uns 1440 ein weiterer Ausbau der Euklid'schen Geometrie in Aussicht gestellt. Indessen nicht einen solchen brachte die Folgezeit, sondern, streng genommen, etwas ganz Anderes. Dies zeigen allsogleich

## II.

## Die Verwandlungen 1450.

Unter diesem Titel möchte ich die drei Schriften zusammenstellen, welche höchstwahrscheinlich sammt und sonders dem genannten Jahre angehören. Das Letztere freilich soll nach bisheriger Annahme nicht für die kleine Abhandlung gelten, welche zunächst zu nennen ist, für

### *1. De quadratura circuli.*

Dieselbe findet sich nicht in dem so hochwichtigen einstigen Handexemplare des Autors, den heutigen Handschriften $E_2$ und $E_3$ zu Cues, infolgedessen auch nicht in der jene Handschriften einfach abdruckenden Incunabel, auch noch nicht in der weit umfassenderen Ausgabe der Werke Paris 1514, sondern erst in dem Drucke Basel 1565.[2]) Der letzte Druck ist in der Hauptsache nur ein Nachdruck des vorhergehenden; für unsere Abhandlung allerdings musste eine andere Vorlage zur Verfügung stehen; und als solche diente der erste Abdruck derselben, welchen gleichzeitig mit anderen Schriften Johannes Schoner aus Karlstadt 1533 zu Nürnberg besorgte.[3]) Irgend welchen

[1]) Vgl. oben S. 317. — [2]) Pag. 1091—1094. — [3]) „Ioannis de Regio monte de triangulis omnimodis libri quinque. . . . Accesserunt huc in calce pleraque D. Nicolai Cusani de quadratura circuli deque recti ac curvi commensuratione itemque Io. de monte Regio eadem de re ἐλεγκτικά hactenus a nemine publicata." Die erwähnte „calx", der Anhang, druckt unsere Abhandlung auf pag. 5—8 ab.

Fingerzeig hinsichtlich der Frage, die uns hier beschäftigt, bietet ebenso wenig dieser erste Druck, wie jener Nachdruck.[1])

Glücklicherweise lässt sich indessen doch wenigstens noch eine Handschrift namhaft machen, welche die mehrfach genannte Abhandlung enthält und zugleich einen ziemlich deutlichen Fingerzeig hinsichtlich deren Abfassungszeit gibt. Es ist dies cod. lat. Monac. 18711 (Teg. 711). Diese einst dem Kloster Tegernsee gehörige Handschrift ist, nach mancherlei Anzeichen zu schliessen, nicht vor 1451 und nicht nach 1453 geschrieben, lässt fol. 242 „de circuli quadratura" auf den „liber de geometricis transmutationibus" fol. 234 folgen. Eine solche Zusammenstellung berechtigt nach den Wahrnehmungen, welche sich in anderen Handschriften aus Tegernsee, beispielsweise in dem cod. Teg. 570 (Monac. 18570) und Teg. 621 (Monac. 18621) machen lassen, einigermaassen zu dem Schlusse, dass jene Schriften auch zeitlich zusammengehören.

Durch den angegebenen Handschriftenbefund wird einem demnach die Annahme nahe gelegt, dass jene Abhandlung spätestens bis zum Jahre 1453, vielleicht schon in dem Jahre 1450, in dem nämlichen, wie „de geometricis transmutationibus", geschrieben ward. Eine weitere Gewähr für die gleiche Annahme dürfte sodann der Eingang der Abhandlung selbst darbieten. Darnach ging deren Abfassung bereits eine Beschäftigung mit der Geometrie voran, aber schon geraume Zeit ist dies her.[2]) Ganz gewiss nun ist „geraume Zeit" im allgemeinen eine sehr relative Vorstellung, deren Bemessung je nach dem dabei zu Grunde gelegten Maasstabe sehr verschieden, und darum mit dieser blosen Angabe an und für sich wenig anzufangen. Wenn aber, wie es im vorliegenden Falle geschieht, die Behinderungsgründe angegeben werden, und dies tiefsinnigere Forschung und öffentliche Wohlfahrt[3]) sind, dann ist jene „geraume Zeit" sicherlich nicht nach Tagen, auch nicht nach Monaten, sondern

[1]) Anderer Ansicht ist freilich Schanz; er macht S. 6 Anm. 3 nämlich für die Abfassung der Abhandlung im Jahre 1457 unter anderem auch den Umstand geltend, „dass ihr in allen Ausgaben, auch in der genannten Nürnberger, die Stelle unmittelbar vor dem Dialog (wovon später) angewiesen ist." Dies ist nicht ganz richtig; dem Dialog geht unmittelbar vielmehr „de sinibus et chordis vorher, und dann lässt sich von dem blosen Vorhergehen mit Sicherheit wohl schwerlich auf zeitliches Zusammengehören schliessen. — [2]) Vgl.: „Quamvis iam dudum a studio geometrico nos ... retraxerit utilitas, ..." l. c. pag. 5. — [3]) Vgl.: „Quamvis ... nos altior speculatio ac publica retraxerit utilitas, ..." l. c.

nach Jahren zu bemessen. Rückt man nun mit Schanz [1]) die Abhandlung aufwärts in das Jahr 1457, so bleibt, für den Augenblick einmal von deren Existenz in dem cod. lat. Monac. 18711 gänzlich abgesehen, denn doch noch der Umstand zu bedenken, dass in dem nämlichen Jahre ausserdem noch vier weitere Abhandlungen ähnlichen Inhaltes entstanden sein sollen. Gibt man freilich hinzu, was hiermit für einen Augenblick geschehen soll, dass alle vier später entstanden, so wird das hier zunächst geltend gemachte Bedenken hinfällig. Bestehen dagegen bleibt immerhin ein anderes, das sich nicht so leicht beseitigen lässt: dieses nämlich, dass man nicht „geraume Zeit" in dem hier erforderlichen Sinne, sondern blos ein paar Jahre früher eine grössere mathematische Schrift, „de mathematicis complementis" 1453 auf 54, ansetzt. Geht man angesichts dessen mit Scharpff [2]) auf die Zeit von 1451 auf 52 zurück, so widerstreitet dem die Thatsache, dass ein einziges, höchstens zwei Jahre vorher „de geometricis transmutationibus" geschrieben ward. Aber ward denn dieses Buch nicht früher geschrieben? Etwas Derartiges wurde im Obigen weder bejaht noch verneint. Zu einem Bejahen könnte einen allerdings der cod. 18711 verleiten, diese Art zeitlicher Aufeinanderfolge zu verneinen aber gebietet uns ohne Zweifel die in obigem Eingange erwähnte „geraume Zeit".

Demzufolge wäre die Abhandlung vor dem 12. Juli 1450, dem Tage, an welchem das Buch „de geometricis transmutationibus" vollendet ward, allem Anscheine nach geschrieben.[3]) Unter dieser Voraussetzung nämlich gewinnen wir zunächst für die bereits „geraume Zeit" den unbedingt erforderlichen Spielraum. Das ganze Jahrzehnt 1450—1440 rückwärts steht uns jetzt zu deren Ausfüllung ohne jegliches Bedenken zu freiester Verfügung. Jedoch würden wir nicht einmal gut thun, uns mit diesem Zeitraume zu begnügen; denn von einer Beschäftigung mit der Geometrie im Jahre 1440 kann, wie man nach früheren Ausführungen wohl allgemein zugeben wird, im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein; die Geometrie nebst der Arithmetik wird vielmehr dortselbst in den Dienst einer „tiefsinnigeren Forschung" gestellt. Noch zwölf Jahre weiter rückwärts, bis zu dem Jahre 1428, dürfen wir daher gehen. Angesichts dieses Zeitpunktes kann man wirklich von einer Beschäftigung mit der Geometrie im

[1]) A. a. O., S. 6. — [2]) S. 307 Anm. 2. — [3]) Anders Scharpff S. 307 Anm. 2: „Vor das Jahr 1451" soll nach ihm „die Abfassungszeit unserer Schrift keinenfalls" zu setzen sein.

engeren Sinne sprechen[1]), und diesen Zeitpunkt höchstwahrscheinlich hatte der Verfasser selbst im Auge, als er jene Worte niederschrieb.

Und während der also festgelegten zweiundzwanzig Lebensjahre zog ihn von der Geometrie nachweislich „tiefsinnigere Forschung und die öffentliche Wohlfahrt“ ab. Bald nach 1428 nämlich sehen wir ihn 1430—32 in die Wirren um die Neubesetzung des Erzbischofsstuhles zu Trier verwickelt, 1432—36 auf dem Concil zu Basel die Wiedergewinnung der Husiten und die allgemeine Einigung in Kirche und Staat betreiben, 1437—38 auf der Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel an der Wiedervereinigung des Morgen- und Abendlandes arbeiten, 1439—46 auf den deutschen Reichstagen den hartbedrängten Papst Eugen IV. vertheidigen, zwischendurch 1436 eine gelehrte Abhandlung über die Verbesserung des Kalenders schreiben, Sommer 1437 zu Füssen der Bologneser Juristen sitzen, 1440 zu Cues mit der „tiefsinnigeren Forschung“ beschäftigt und dieselbe in der „docta ignorantia“ nebst den „coniecturis“ darlegen. Dies alles zog ihn begreiflicherweise gar sehr von der Geometrie ab.

Nicht einmal im Augenblicke, spätestens also Juli 1450, ist er für diese völlig frei. Es lasten auf ihm die zahllosen ernsten Sorgen, welche eine apostolische Sendung verursacht.[2]) Es fragt sich, welche hierselbst gemeint sein kann. Wie schon Scharpff[3]), so scheint auch mir die Deutung auf „die apostolische Sendung nach Deutschland“[4]) am nächsten zu liegen. Nur verbietet uns alsdann das früher Gesagte anzunehmen, als ob der Cardinal jene Sendung augenblicklich schon angetreten habe; dieses geschah nämlich erst am 31. December 1450. Aber kann denn unter diesen Umständen die fragliche Sendung hier überhaupt in Betracht kommen? Ich glaube, trotzdem ganz wohl. Der Anlass zu der Sendung nämlich lag schon um die Mitte des Jahres, zu der Zeit also schon vor, welche wir brauchen. Wir stehen nämlich mitten in einem Jubeljahre. Um des Jubelablasses theilhaftig zu werden, besuchen zahlreiche Pilgerschaaren die ewige Stadt. Damit desselben nun auch diejenigen theilhaft

[1]) Scharpff a. a. O. schreibt: „Es müsste . . unter »studium geometricum« das anhaltende, zusammenhängende Studium in früheren Jahren noch vor Abfassung der philosophischen Schriften zu verstehen sein.“ Das ist gewiss zutreffend und nach Obigem auch thatsächlich der Fall. — [2]) Vgl.: „ . . . inter innumeras seriosas curas, quas habet apostolica legatio, . . .“ l. c. — [3]) A. a. O. [4]) „Apostolica legatio in Germania“ nennt der Autor selbst die fragliche Sendung *De aequalitate*, geschrieben um 1462 und enthalten in den sog. Excitationes lib. 1.

werden können, welchen es nicht möglich ist, in Rom zu erscheinen, beschliesst der Papst, in die wichtigsten Länder der Christenheit besondere Gesandte, nach Deutschland den Cardinal von S. Pietro in Vincoli, unseren Cusanus, zu senden. Zwar erfolgte die Ausfertigung der nothwendigen Vollmachten für die Sendung erst am 24. bezw. 29. December, aber nichts hindert uns anzunehmen, der Plan zu der Sendung sei schon um die Mitte des Jahres gefasst worden, und so habe dem Erkorenen um diese Zeit die freilich erst geplante Sendung doch schon „zahlreiche ernste Sorgen" bereitet.

Unter diese Sorgen aber mischten sich zur Aufheiterung Gespräche mit eifrigen Forschern, darunter bezüglich der Quadratur des Kreises die Versicherung, dass man sie zwar kennen könne und doch nicht kenne.[1])

Soweit bekannt, sei dieser Kenntniss bislang niemand näher als Archimedes gekommen.[2]) Er in erster Linie habe gezeigt, dass einem Kreise das Viereck gleich komme, in welchem die eine Seite dem Halbmesser des Kreises, die andere dem halben Kreisumfange an Länge gleich ist.[3]) Dies allerdings müsse sich so verhalten, wenn man das für gleich zu erachten habe, was nachweislich weder grösser noch kleiner ist.[4]) Dass sich nun aber zwischen dem Halbmesser und der halben Peripherie die mittlere Proportionale leicht bestimmen lasse, zeige Euklid. Und da sie die Seite des gleichwerthigen Quadrates bilde, so brauche man nur zu wissen, welche gerade Linie der Peripherie eines Kreises gleich kommt, und kenne mit eins auch dessen Quadratur.[5]) Dies sei allerdings ein ziemlich zuverlässiges Beweisverfahren.[6]) Nichtsdestoweniger werde Archimedes, indem er glaube, diesen letzten Theil durch die Spirallinie gefunden zu haben, der Wahrheit untreu.[7]) Eine solche Linie nämlich lasse sich nur beschreiben, sofern sich ein Punkt von dem Centrum her auf dem

---

[1]) „Quamvis ... retraxerit utilitas, tamen inter innumeras seriosas curas ... se inter colloquia studiosorum delectabiliter immiscuit de quadratura circuli scibili et non scita assertio", l. c. — [2]) Vgl.: „Non legimus quemquam propinquius accessisse ad huius notitiam quam Archimedem", l. c. [3]) „Qui primo quadrangulum circulo aequari ostendit, in quo semidiameter circuli ducta est in mediam periferiam", l. c. — [4]) „Hoc quidem sic esse necesse est, si hoc censendum est esse aequale, quod nec maius nec minus esse convincitur", l. c. — [5]) „Quare tale, cum sit latus quadrati aequivalentis, conscito quae linea recta aequetur periferiae circuli, scitur et eius quadratura", l. c. — [6]) „Et haec est certior ostensio", l. c. — [7]) „Sed dum per elicam hanc ultimam partem se reperisse crederet Archimedes a vero defecit", l. c.

Halbmesser (genau) so lange (gleichmässig) fortbewege, als sich der Halbmesser (ebenfalls gleichmässig) zur Beschreibung eines Kreises umdrehe.[1]) Die Beschreibung einer Spirale setze diese Bewegungen voraus, solche demnach, welche sich zu einander genau so verhalten, wie der Halbmesser zur Peripherie.[2]) Sie setze also das als bekannt voraus, was sie suche.[3]) Schneller nämlich lasse sich eine Gerade, welche einer Kreislinie gleich ist, angeben als eine wirkliche Spirale zeichnen.[4])

Wer eigentlich jene Behauptung über die mögliche, aber noch nicht gefundene Quadratur des Kreises aufstellte, und ferner wer diesen historischen Ausweis dazu lieferte, ob unser Autor oder aber sonst einer der bei den Gesprächen Betheiligten, erfahren wir nicht; ebensowenig weiterhin, wer denn ausser jenem die sonst noch daran theilnehmenden „eifrigen Forscher" waren. Und doch wäre es wünschenswerth, dies zu wissen.

Scharpff denkt dabei an Peurbach, welcher sich um 1451—52 zu Wien, das der Legat März 1451 berührte, aufgehalten habe.[5]) Allerdings berührte der Legat in diesem Monate die österreichische Hauptstadt, aber sein Aufenthalt daselbst war nachweislich sehr kurz bemessen; Anfang März ist er noch in Wiener-Neustadt, Mitte März schon wieder in Salzburg, und der so kurz bemessene Aufenthalt um den 3. März ward, nach den in jenen Tagen erlassenen Rundschreiben zu schliessen, anderweitig höchstwahrscheinlich so vollständig ausgefüllt, dass zu einem rein wissenschaftlichen Gespräche bezeichneter Art wohl kaum ein Augenblick verblieb. Ueberdies darf das hier in Rede stehende aus inneren Gründen, wie wir soeben sahen, gar nicht in den März 1451, sondern muss vielmehr, nahezu ein Jahr früher, in das zweite Vierteljahr 1450 verlegt werden. Endlich ist es mindestens fraglich, ob um jene Zeit, wo der päpstliche Gesandte Wien berührte, Peurbach daselbst weilte. Zwar berichtet Gassendi, der Cardinal von Cues habe diesen auf seiner Gesandtschaftsreise durch Deutschland sehr ausgezeichnet[6]), und dies könnte, wenn es

[1]) „Elica enim describi nequit, nisi signum a centro per semidiametrum in tanto tempore moveatur, in quanto semidiameter pro circuli descriptione circumvolvitur", l. c. — [2]) „Descriptio igitur elicae hos motus supponit, quorum habitudo est ut semidiametri ad circumferentiam", l. c. — [3]) „Praesupponit igitur id, quod quaerit", l. c. — [4]) „Citius enim recta dari potest circulari lineae aequalis quam elica vera figurari", l. c. — [5]) A. a. O., S. 307 Anm. 2. — [6]) „Scilicet ipsum (d. i. Peurbachium) cardinalis (sc. Cusanus) non modo per Germaniam legatus versans plurimi fecit, verum Romae quoque . . ." Peurbachii vita in der Ausgabe Hagae-Comitum 1655, pag. 338.

richtig sein sollte, nur in Wien geschehen sein; allein auf der anderen Seite lässt derselbe Gassendi zunächst es ganz unbestimmt, wann Peurbach in den fünfziger Jahren nach Wien zurückkam [1]), und lässt auch später die Frage offen, ob es 1451 oder 1452 war, wo ihn Regiomontan in Wien begrüsste [2]); ja, wir brauchen nach dem, was an zuverlässigen Nachrichten vorliegt, vorläufig nur anzunehmen, dass der erstere 1453 nach Wien zurückkehrte.[3]) Sein Zusammentreffen daselbst mit dem päpstlichen Gesandten im März 1451 bleibt darnach sehr zweifelhaft.

Dabei bleibt indessen die andere Nachricht Gassendi's sehr wohl bestehen, wonach Peurbach unter den Männern, welche er am meisten verehrt, und deren ganz besonderes Wohlwollen er erfahren habe, an erster Stelle den Nikolaus Cusanus erwähnte, den Cardinal von S. Pietro in Vincoli, durch allerhand Werke, insbesondere durch das „gelehrte Nichtwissen" gar sehr berühmt.[4]) Dieser habe ihn zu Rom in sein Haus aufgenommen und mit nicht wenigen Versprechungen zu bewegen gesucht, dass er doch dauernd bei ihm verbleiben möge.[5]) Die letzte, so bestimmt lautende Nachricht bestätigt, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, uns nämlich jemand, der in dieser Hinsicht sehr genau Bescheid wusste, nämlich der schon genannte Regiomontan, wenn er in seiner feierlichen Antrittsrede zu Padua kurz erwähnt, dass der so gelehrte Cardinal von S. Pietro in Vincoli gar oft dich (d. i. den Peurbach) seinen Hausgenossen zuzählen wollte.[6]) Da nun der Cardinal die erste Hälfte des Jahres 1450 in Rom verbrachte, Peurbach um jene Zeit Italien besuchte, so darf man ein Zusammentreffen der beiden, vielleicht das allererste, wohl in jene Zeit und an diesen Ort verlegen. Peurbach kann demnach an dem fraglichen Gespräche sehr wohl theilgenommen haben.

Ausser Peurbach aber müssen wir mindestens noch einen Theil-

---

[1]) „Reversus itaque diu non fuit . . .", pag. 339. — [2]) „. . . . vix ephebus (d. i. Regiomontanus) adhuc sub annum puta saeculi quinquagesimum primum aut quinquagesimum secundum. Appulsus Viennam salutavit Peurbachium . . .", pag. 346. — [3]) Vgl. Cantor, Bd. 2. S. 165. — [4]) Vgl.: „. . . et cum viros commemoraret, quos suspexisset maxime quorumque expertus summam benevolentiam fuisset, censebat in ipsis tum Nicolaum Cusanum, sancti Petri ad vincula cardinalem, operibus variis inscriptisque praesertim De docta ignorantia valde celebrem . . .", pag. 338. — [5]) „. . . verum Romae quoque et domo excepit et nullis non votis, ut penes se vellet consistere, optavit", pag. 338 sq. — [6]) Vgl.: „Omitto, quod doctissimus cardinalis s. Petri ad vincula saepenumero te domesticis suis adnumerare voluit", l. c. pag. 351.

nehmer ausfindig machen, und dabei dürfte nach bereits früher Gesagtem in erster Linie wohl, zumal wir uns in Italien befinden, an Toscanelli zu erinnern sein. Handelte es sich dann weiter lediglich darum, namhafte Männer gleicher Geistesrichtung zu erwähnen, so wäre vor allem Bianchini in Ferrara zu erwähnen; wollte man noch einen Schritt weiter gehen, so käme man auf den berühmten Bessarion, welcher sich nachweislich für dergleichen Dinge lebhaft interessirte. Doch genug davon, Toscanelli und Peurbach genügen uns hier völlig.

Wahrscheinlich stellte auch einer von diesen und nicht Cusanus die früher schon mitgetheilte Behauptung über die Quadratur des Kreises auf. Der letztere nämlich konnte, wenn anders er seine Ansichten seit 1440 nicht abermals wesentlich geändert, an der möglichen Quadratur kein besonders erhebliches Interesse nehmen. Lag ihm doch vor allem daran, den Unterschied der Figuren zu betonen, das Zusammentreffen begrifflich verschiedener Gebilde gänzlich auszuschliessen, und erklärte er dementsprechend, dass beispielsweise ein eingeschriebenes Vieleck, mag man dessen Winkel auch in's endlose vervielfältigen, doch niemals einem Kreise gleich werde. Darnach könnte leicht einer der Mitunterredner gerade mit Rücksicht auf dergleichen ihnen durch die „docta ignorantia“ und die „coniecturae“ hinlänglich bekannte Ansichten ihres Freundes bezw. Gönners die Rede auf die Quadratur des Kreises durch Archimedes gebracht haben. Dass uns dieser grösste Mathematiker des klassischen Alterthumes hier meines Wissens zum ersten Mal in den Schriften des Cusanus begegnet, dürfte in diesem Zusammenhange zu bemerken nicht ganz gleichgültig erscheinen. Ergebniss der Gespräche aber muss dann dies gewesen sein: Mit der Quadratur des Kreises durch Archimedes hat es vollkommen seine Richtigkeit — bis auf den einen Punkt, wie man eine gerade Linie dem Kreisumfange gleich macht.

Ueber diesen Punkt dachte dann unser Autor noch einmal auf einem Ritte gründlich nach und schrieb bald darauf das Ergebniss davon nieder.[1]) Eine Angabe über die Zeit, welche zwischen jenem Gespräche und diesem neuerlichen Nachdenken verstrich, vermisst man. Wahrscheinlich hat man sich den Sachverhalt also zu denken. Zu Rom fanden in der ersten Hälfte des Jubeljahres die öfters genannten Gespräche statt; um die Mitte des Jahres verliess Cusanus,

[1]) „Quam (sc. assertionem) dum nuper equitando revolveremus, quod attigimus conscripsimus“, l. c. pag. 5.

wie der Papst und die meisten Cardinäle, die mit Menschen aus allen Läudern überfüllte Stadt, hatte auf dem Wege in seine Sommerfrische Zeit und Musse genug, über die Quadratur des Kreises noch einmal nachzudenken, legte dann, in dieser angelangt, nicht lange nachher das Ergebniss in der kleinen Abhandlung nieder; und dies Letztere geschah, wenn nicht alles trügt, zu Rieti in den ersten Julitagen 1450.[1])

In diesen Tagen handelte es sich für ihn anscheinend nur um eine Kleinigkeit. Die Quadratur des Kreises durch Archimedes galt bis auf einen einzigen Punkt für unanfechtbar. Nur müsste noch an die Stelle der Spirallinie zu dem Ende etwas Besseres gesetzt, nur noch ein leichteres Verfahren gefunden werden, eine gerade Linie der Peripherie gleich zu machen.

Ein solches aber finde man thatsächlich, wenn man zunächst einmal beachte, dass Dreieck und Kreis in Hinsicht des Inhaltes die äussersten Plätze einnehmen[2]), dass bei dem Dreiecke sich die Halbmesser der Kreise, des ein- und umgeschriebenen, ganz anders wie bei dem Kreise verhalten, dass bei diesem die Kreise, der ein- und umgeschriebene, zusammentreffen, während sie bei dem Dreiecke so sehr verschieden sind[3]), dass bei letzterem der Halbmesser des umgeschriebenen sehr gross, der des eingeschriebenen sehr klein, und beide verbunden zusammen sehr geringfügig[4]), dass dies ganz anders bei dem Kreise sei, wo beide verbunden zusammen den sehr grossen Durchmesser des Kreises ausmachen.[5]) Deswegen wissen wir, dass in allen mittleren regelmässigen Vielecken von gleichem Umfange sich je nach dem Inhalte in ihnen deren Apothemen der Gleichheit mit dem Halbmesser des Kreises nähern.[6]) Man merke sich also die Grösse, um welche der Kreishalbmesser den Halbmesser des dem

---

[1]) Angenommen wird hierbei, dass die Abhandlung vor, aber nur kurze Zeit vor den „geometricis transmutationibus" erschien. — [2]) Vgl.: „Nos autem considerantes trigonum et circulum in capacitate extrema loca tenere", l. c. — [3]) „ . . . in trigono semidiametros circulorum et inscripti et circumscripti contrario modo se habere cum semidiametro circuli, in quo circuli inscriptus et circumscriptus coincidunt, qui differunt in trigono maxime", l. c. — [4]) „ . . . esseque ibi semidiametrum circumscripti maximam et inscripti minimam et simul iunctas brevissimas", l. c. — [5]) „ . . . contrario modo in circulo, ubi simul iunctae sunt diameter circuli maxima", l. c. — [6]) „Ob hoc scimus omnes medias polygonias isoperimetras et isopleuras secundum capacitatem in illis ad aequalitatem semidiametri circuli accedere", l. c. Die Fassung dieses lateinischen Satzes ist zum mindesten ungenau; im Obigen ward eine grössere Genauigkeit erstrebt.

Dreiecke einbeschriebenen Kreises überragt[1]), sowie die Grösse, um welche der nämliche Kreishalbmesser kleiner als der Halbmesser des dem Dreiecke umschriebenen Kreises sein dürfte[2]): dann wird sich jedes mittlere Vieleck je nach seinem Inhalte in Rücksicht auf den Ueberschuss des Halbmessers des ihm eingeschriebenen über den Halbmesser des dem Dreiecke eingeschriebenen Kreises und in Rücksicht auf die Minderung des Halbmessers des ihm umschriebenen in Vergleich zu dem Halbmesser des dem Dreiecke umschriebenen Kreises proportional verhalten.[3]) Da sich jene nämlich infolge verschiedenen Inhaltes mannigfaltig gestalten, so kann das Verhalten der Halbmesser nicht von dem ihres Inhaltes verschieden sein.[4]) Somit muss sich stets, wie sich Ueberschuss zu Ueberschuss, so auch Minderung zu Minderung verhalten.[5]) Es werden demnach in allen Vielecken solche Ueberschüsse und Minderungen unter einander in ein und demselben Verhältnisse stehen[6]); ist daher ein einziges gegeben, indem man dieselben an irgend einem bekannten Vielecke kennt, so weiss man deren Verhältniss auch am Kreise.[7]) Nun kommen aber, wie sofort erhellt, Ueberschuss und Minderung am Kreise zusammen verbunden dem Halbmesser des dem Dreiecke eingeschriebenen Kreises gleich.[8]) Würde sich daher, nachdem man dieses Verhältniss gefunden, gemäss demselben der Halbmesser des dem Dreiecke eingeschriebenen Kreises theilen, und der grössere Theil zu eben dem Halbmesser des dem Dreiecke eingeschriebenen Kreises hinzufügen lassen, so erhielte man den Halbmesser des Kreises von gleichem Umfange und somit das Ganze, wonach man sucht.[9])

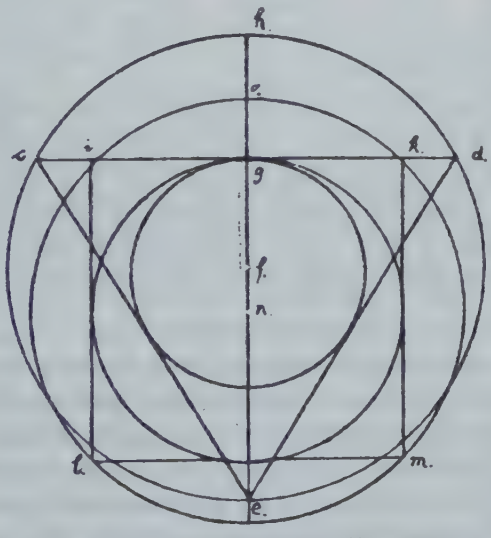
---

[1]) „Si igitur signata fuerit quantitas excessus semidiametri circuli super semidiametrum (gedruckt steht „diametrum") inscripti trigono", l. c. — [2]) „... et quantitas, qua (gedruckt „quo") ipsa semidiameter circuli fuerit minor semidiametro circumscripti trigono", l. c. — [3]) „... tunc omnis polygonia media secundum suam capacitatem in excessu semidiametri sibi inscripti super semidiametrum inscripti trigono et diminutione semidiametri sibi circumscripti a semidiametro circumscripti trigono proportionaliter se habebit", l. c. — [4]) „Nam cum illae (gedruckt „illa") ex diversa capacitate varientur, non potest diversa esse habitudo illorum ab habitudine capacitatum", l. c. — [5]) „Sic semper necesse est, quod sicut se habet excessus ad excessum, etiam sic se habeat diminutio ad diminutionem", l. c. — [6]) „Erunt igitur in omnibus polygoniis excessus et diminutio tales se ad invicem habentes in proportione una", l. c. — [7]) „Quare data una habitudine per illorum scientiam in nota aliqua polygonia tunc scitur et in circulo", l. c. — [8]) „Et quia excessus et diminutio in circulo simul iuncti aequantur semidiametro inscripti trigono, ut de se patet, ...", l. c. — [9]) „... igitur si reperta habitudine divideretur (gedruckt steht „dividentur") secundum

Zugegeben für einen Augenblick, die soeben mitgetheilte Analysis sei in allen ihren Gliedern und Folgerungen richtig, so wäre darnach die Quadratur des Kreises mit dem Radius $r$ gefunden, wenn es gelänge, den Radius $\varrho$ des dem Dreiecke eingeschriebenen Kreises
a nach dem als gefunden vorausgesetzten Verhältnisse $2\varrho - r$ und $r - \varrho$ zu theilen, $r - \varrho$ zu $\varrho$ hinzuzufügen und so den Radius $(r)$ des Kreises von gleichem Umfange, somit alles Gesuchte zu erlangen. Ohne Zweifel ist darunter am wichtigsten und am schwierigsten, das als gefunden vorausgesetzte Verhältniss der Radiustheilung wirklich zu finden. Ihr widmet demzufolge der Autor in dem weiteren Verlaufe der kleinen Abhandlung [1]) seine besondere Aufmerksamkeit.

Diesen letzten Theil der Analysis nämlich ist er zunächst bestrebt dem Leser auf folgende Art noch klarer zu machen. Man denke sich (Fig. 1) eine Linie $ab$ in drei gleiche Theile getheilt und daraus das Dreieck $cde$ gebildet, grenze auf der Seite $cd$ gleich weit von deren Endpunkten ein Stück $ik$ ab, welches gleich einem Viertel $ab$, errichte über $ik$ das Quadrat $iklm$, beschreibe in und um diese Figuren Kreise, der Halbmesser des dem Dreiecke einbeschriebenen sei $fg$, des umgeschriebenen $fh$, der Halbmesser des dem Viereck eingeschriebenen $ng$ und der des umbeschriebenen Kreises $no$. — Man zeichne alsdann für sich gesondert die Linie $fh$, setze in deren Mitte $g$, ziehe von den Punkten $f$, $g$, $h$ Linien, beliebig lang, senkrecht und parallel, mache auf der von $f$ aus gezogenen Linie $fn$ gleich $fg$, ziehe von $n$ zu $fh$ eine Parallele, welche die Gerade von $g$ aus in $a^1$ und die

*Figur 1.*




eam semidiameter inscripti trigono et maior portio adderetur ad ipsam semidiametrum circuli inscripti trigono, haberetur semidiameter circuli isoperimetri et ita omne quaesitum[a], l. c.

b [1]) Pag. 6—8.

von $h$ aus in $t$ schneide, bezeichne auf dieser Parallele den Halbmesser des irgend einem Vielecke von gleichem Umfange einbeschriebenen Kreises, etwa den des zum Vierecke gehörigen, welcher $np$, und ebenso den des umgeschriebenen, welcher $no$ sei [1]), ziehe von $g$ durch $p$ in's unbestimmte, ähnlich von $h$ durch $o$ eine gerade Linie und setze, wo die zwei zusammentreffen, den Punkt $q$, ziehe durch $q$ eine Parallele zu $fh$, welche die verlängerten Linien $ht$ in $s$, $fn$ in $r$ und $ga^1$ in $b^1$ schneide. Alsdann kann man behaupten, $rq$ sei der Halbmesser des gesuchten Kreises, dessen Peripherie der Geraden $ab$ gleich ist.

Dass diese Behauptung nun auch wirklich das Richtige treffe, sucht er alsdann auf mehrfache Art, direct und auch indirect, zu erweisen, hält persönlich den Nachweis für erbracht und leicht fasslich.[2]) Allein genau besehen, wird keineswegs ein überzeugender Beweis geliefert, noch auch ein Verfahren, das auf irgend welche Genauigkeit Anspruch zu erheben berechtigt wäre, angegeben; höchstens gewinnen wir eine ungefähr richtige Vorstellung von den fraglichen Verhältnissen.

Das Ergebniss der Abhandlung wird ihn selbst daher nur wenig befriedigt haben. Ausserdem musste er sich sagen, dass die Quadratur des Kreises doch nicht die einzige, sondern nur eine von den vielen Aufgaben ist, wo es sich um Verwandlung geometrischer Figuren handelt. Um daher nachzuholen, was er hier noch nicht geleistet, liess er alsbald, wie ich glaube, eine andere grössere Schrift folgen, nämlich

*2. De geometricis transmutationibus.*

Ebensowenig wie die zuvor besprochene Abhandlung findet sich auch diese grössere Schrift in den Cueser Handschriften $E_2$ bezw. $E_3$, fehlt infolgedessen auch in der Incunabel, findet sich dagegen, während dies für „die Quadratur des Kreises“ nicht gilt, schon in der Pariser Ausgabe, selbstverständlich schliesslich auch in dem Basler Druck. Mit Rücksicht auf jenen ersten Abdruck fühlt sich dessen Herausgeber, Jacob Faber aus Etaples, seinem sehr gelehrten Freunde Jacob Faber aus Deventer, der ihm die Schrift schenkte, zu besonderem Danke verpflichtet.[3]) Abgesehen von diesen beiden Drucken, ist uns

[1]) „ . . . signetur semidiameter inscripti alicuius (lies „alicui“) polygoniae isoperimetrae, puta tetragonae, quae sit $np$, et semidiameter circumscripti, quae sit $no$ . . .“, l. c. — [2]) Vgl.: „Multipliciter probatur et faciliter“, pag. 6. — [3]) „ . . ., de geometricis transmutationibus, . . .: hos tres dono accepi a Jacobo Fabro Daventriensi, viro amico et doctissimo“ Praefatio fol. $aa\,3^b$.

das Werk noch durch wenigstens drei Handschriften überliefert: cod. lat. Monoc. 14908 (Em. *r* 7) fol. 407, cod. 14213 (Em. C. 32) fol. 96[a] und cod. 18711 (Teg. 711) fol. 234.

Nach den beiden zuletzt erwähnten Handschriften ward das Werk zu Rieti am 12. Juli 1450 vollendet.[1])

Gleich eine Stelle im Eingang desselben setzt ziemlich deutlich, wie mir scheint, die Existenz der „Quadratur des Kreises" voraus. Es heisst daselbst nämlich: „Wie bereits vordem bemerkt ward, entspricht der Unterschied des Inhaltes der Figuren gleichen Umfanges dem Unterschiede der eben denselben eingeschriebenen Kreise."[2]) Weil eine solche Aeusserung vorher nicht in der nämlichen Schrift gethan ist, so kann sich jener Hinweis auch nicht auf diese, sondern muss sich auf eine andere und wird sich höchstwahrscheinlich auf keine andere als auf die „Quadratur des Kreises" beziehen. Man erinnere sich nur an die Stellen, welche aus dieser oben[3]) ausgehoben wurden, beachte weiterhin, was in den „geometrischen Verwandlungen" unmittelbar folgt: „Die Halbmesser des ein- und des umgeschriebenen Kreises sind einander bei einem Dreiecke am meisten, bei den anderen Figuren sodann stufenweise immer weniger ungleich; bei dem Kreise von gleichem Umfange aber treffen beide zusammen, hier nämlich treffen der eingeschriebene, der umgeschriebene Kreis und die Peripherie jenes zusammen", sämmtlich Sätze, welche für uns nichts Neues enthalten, sondern aus der „Quadratur" bereits bekannt sind. Angesichts derselben wird man jeden Zweifel an dem nahen sachlichen Zusammenhang zwischen den beiden Schriften wohl aufgeben dürfen. Steht eine derartige Beziehung aber einmal ausser Zweifel, dann wird auch noch ein anderer Hinweis ebenfalls auf die „Quadratur" zu deuten sein. Anderswo, so lautet derselbe, werde gelehrt, ein Zusammentreffen der äussersten Gegensätze sei in dem Grössten der Fall, und dies Grösste der Kreis.[4]) Da hier vom Zusammentreffen der Gegensätze die Rede ist, so denkt man unwillkürlich zunächst an „das gelehrte Nichtwissen", muss sich

[1]) „In civitate Reatina 1450 die 12. Iulii Nicolaus de Cusa, cardinalis scti Petri ad vincula, complevi", heisst es cod. 18711 fol. 249[b]; dem fügt cod. 14213 fol. 104[b] noch bei: „hunc tractatum de transmutationibus geometricis." — [2]) „Quia vero differentia capacitatis isoperimetrarum figurarum correspondet differentiae circulorum infra scriptorum eisdem, ut iam ante hoc notatum est, . . ." De geometricis transmutationibus in der Pariser Ausgabe fol. 33[b]. — [3]) S. 411 Anm. 6 ff. — [4]) „Quae (sc. coincidentia extremorum) cum in maximo sit, ut alibi traditur, et maximum sit circulus, qui ignoratur, . . ." fol. 33[b].

freilich zugleich sagen, dass hierselbst dem Kreise nicht die Ausnahmestellung eingeräumt wird, welche er nach jenem Verweise besitzen soll; denn nach dem „gelehrten Nichtwissen" findet ein Zusammentreffen der Gegensätze, wie bekannt[1]), bei der unendlichen Linie, dem unendlichen Dreiecke und der unendlichen Kugel ebenso sehr statt, wie bei dem unendlichen Kreise. Wohlgemerkt, der fragliche Kreis muss hier unbedingt unendlich sein. Die Haupteigenschaft scheint darnach vorhin aus Versehen unerwähnt geblieben sein; indessen doch wohl nur scheinbar, das vermuthete Versehen dürfte man vielleicht zutreffender als bewusste Absicht zu deuten, den umstrittenen Hinweis gar nicht auf „das gelehrte Nichtwissen", sondern eben auf „die Quadratur des Kreises" zu beziehen haben; denn eben nach dieser bilden bekanntlich[2]) der ein- und umgeschriebene Kreis bei einem Dreiecke äusserste Gegensätze und treffen bei einem jeden endlichen oder eigentlich mathematischen Kreise mit diesem und somit auch unter sich zusammen.

Endlich verdient hier noch eine dritte Stelle des in Rede stehenden Einganges, die da besagt, was unter gewissen, dem Griechischen entnommenen Ausdrücken zu verstehen sei, eine besondere Hervorhebung. Die fraglichen Ausdrücke: „polygonia", „isoperimeter", „isopleurus" kommen, wie bekannt[3]), schon in der „Quadratur" vor, aber ohne dass sie näher erklärt werden. Wie eine nachträgliche nähere Erklärung liest es sich daher, wenn es nun jetzt heisst: Figuren mit vielen Winkeln nennt man „polygoniae", solche mit Seiten, welche unter einander gleich sind, „isopleurae", solche endlich, welche Seiten von ein und derselben Längenausdehnung und somit ein und denselben Umfang besitzen, „isoperimetrae."[4]) Von einer nachträglichen Erklärung freilich kann nur dann die Rede sein, wenn die „Quadratur", wie hier angenommen ist, und nicht „die Verwandlungen" vorauf-gehen. Hält man dem entgegen, dass Erklärungen für gewöhnlich vorangestellt werden, so gebe ich dies ohne weiteres zu; folgert man hieraus aber weiterhin, dass also anzunehmen, „die Verwandlungen" gehen vorauf, und „die Quadratur" folgt nach, so gebe ich zu bedenken, dass bei einer solchen Annahme die oben erwähnten, nicht undeutlichen Hinweise in „den Verwandlungen" auf eine bereits früher

[1]) Vgl. ob. S. 315 Anm. 1. — [2]) Vgl. S. 412 Anm. 5. — [3]) Vgl. S. 412 Anm. 9. — [4]) Vgl.: „Omnium autem figurarum multorum angulorum, quae polygoniae, et aequilaterarum, quae isopleurae, et eiusdem longitudinis laterum, quae eandem habentes peripheriam isoperimetrae dicuntur, ..." l. c.

verfasste Schrift sich gar nicht, wenigstens nicht ungezwungen erklären lassen. Wohl weiss ich, dass man anderwärts eine ganz anders geartete Beziehung in der „Quadratur" findet. Darnach würde sich auf sie nicht, wie hier geltend gemacht wird, eine spätere Schrift zurückbeziehen, sondern sie selber sich inhaltlich mit einer früheren, den „mathematischen Ergänzungen" nämlich, wovon später, berühren und wahrscheinlich ein Auszug daraus sein.[1]) Allein der für diese Behauptung unbedingt erforderliche Nachweis wird nicht versucht, und eine Bestätigung derselben fand ich selber nicht. Gewiss berühren sich die beiden zuletzt genannten Schriften inhaltlich insofern, als in beiden von der Quadratur des Kreises die Rede ist; aber dies ist nicht blos in den beiden, sondern, wie Schanz[2]) gelegentlich gegen Scharpff ganz richtig bemerkt, in allen der Fall. Genauere sachliche Berührungspunkte müssen daher, um auf sie bauen zu können, nachweisbar sein, Berührungspunkte etwa, wie die zuvor thatsächlich nachgewiesenen. Diese setzen in der That die Existenz der „Quadratur" voraus, bestätigen hierdurch mittelbar das früher aus dieser Abhandlung selbst[3]) gewonnene Ergebniss.

Noch eins bleibt in diesem Zusammenhange beachtenswerth, die Widmung. Wie zutreffenden Ortes[4]) bemerkt ward, gehörte zu den eifrigen Forschern, mit welchen sich unser Autor über die Quadratur des Kreises gelegentlich unterhielt, unter anderen höchstwahrscheinlich auch Toscanelli. Und gerade diesem, dem Theilnehmer also an jenen Gesprächen, dem die infolge derselben geschriebene „Quadratur des Kreises" sicherlich zuging, dem ebenso sicher das gänzlich Unzulängliche der hierselbst versuchten Lösung des so schwierigen Problems nicht entging, der den Verfasser derselben wahrscheinlich auf diesen Mangel aufmerksam machte, gerade ihm sind „die geometrischen Verwandlungen" gewidmet.[5])

Die fragliche Widmung verdient in mehr als einer Beziehung unsere eingehende Beachtung. Zunächst berührt einen die Art und Weise wohlthuend, wie unser Autor über seine

---

[1]) Schanz S. 6 Anm. 3. — [2]) A. a. O., S. 6 Anm. 7. — [3]) Vgl. oben S. 404 Anm. 2. — [4]) Oben S. 410. — [5]) „Nicolai de Cusa card. ad Paulum magistri Dominici physicum Florentinum, optimum atque doctissimum virum, de geometricis transmutationibus libellus", lautet fol. 33a die Aufschrift. Statt „magistri" will Scharpff S. 298 Anm. 2 „magisterii" lesen, ein Vorschlag, der deshalb nicht anzunehmen ist, weil die Lesart „magistri" einen sehr guten Sinn gibt; vgl. alles Nähere darüber oben S. 304.

Vorgänger urtheilt. Darnach waren die hochbegabten Alten in geschäftigem Forschen allerdings bemüht, sich selbst und die Nachkommen mit vielen Dingen bekannt zu machen, welche bis dahin verborgen geblieben waren, und erzielten thatsächlich in den meisten Wissenschaften brauchbare Ergebnisse.[1]) Indessen nicht ganz erreichten sie das erstrebte Ziel in beliebigen höheren Erkenntnissgebieten.[2]) Dies ordnete zum voraus die gütige Vorsehung des All so an, damit in uns jenes göttliche Erkenntnissvermögen nicht erlahme, sondern sich durch eine um so nachhaltigere Verwunderung eben zu den Gegenständen hingetrieben fühle, welche verborgen und doch zu wissen möglich sind.[3]) Unter den Problemen aber, welche denen, die sich mit geometrischen Forschungen plagen, bis auf diese Stunde hinderlich im Wege standen, verblieb eines für alle, deren geistige Leistungen die zu unserer Kenntniss gelangten Schriften recht sorgfältig aufbewahren, ungelöst und unerkannt[4]), nämlich das Verfahren, wie man die Gleichheit des Geraden und Krummen oder deren wechselseitiges Verwandeln feststellt.[5]) Infolgedessen glaubten nicht wenige, nein vielmehr fast alle, die sich mit der Forschung darnach abgegeben, nach unermesslichen vergeblichen Bemühungen, dass der Weg, befriedigende Kenntnisse von diesem Gegenstande zu erwerben, uns benommen sei.[6]) Dies bringe so die Unmöglichkeit der Aufgabe und deren natürliche Beschaffenheit mit sich, welche eben dem Zusammentreffen eines so grossen Gegensatzes, wie er zwischen Gerade und Krumm thatsächlich existirt, widerstrebe.[7])

Dieser Ansicht war, wie bekannt[8]), Cusanus zehn Jahre früher selbst; seitdem hat er dieselbe geändert. Nach seiner nunmehrigen

[1]) „Etsi veteres magno ingenio praediti sedula indagatione conati sunt multa tunc abscondita sibi et posteris nota facere perfeceruntque utiliter in plerisque maximis atque optimis artibus, non tamen . . .“ fol. 33a. — [2]) „ . . . non tamen omne desideratum in quibusque altioribus theoriis attigerunt“, l. c. — [3]) „ . . . praeordinante hoc universorum optimo provisore, ut in nobis vis illa divina intelligentiae non torpeat, sed admiratione vehementiori ad ipsa latentia et scitu possibilia feratur“, l. c. — [4]) Inter ea autem, quae geometricis speculationibus insudantibus hucusque impedimento fuere, unum omnibus, quorum vires ingenii libri qui ad nostram notitiam deducti sunt curiosius observant, incognitum remansit“, l. c. — [5]) „ . . de recti scilicet atque curvi aequalitate aut invicem mutatione statuenda“, l. c. — [6]) „ . . . ita ut non paucis, immo pene omnibus huic inquisitioni deditis post immensos labores visum sit viam ad huiusce rei notitiam acquirendam a nobis sublatam“, l. c. — [7]) „ . . . hoc rei impossibilitate agente et natura ipsam tantae oppositionis coincidentiam repellente“, l. c. — [8]) Vgl. oben S. 307 Anm 6 und S. 308 Anm. 4.

Ansicht nämlich liegt die Schwierigkeit der Aufgabe nicht an jenem Widerstreben, sondern vielmehr an kleinmüthigem Zufassen und nachlassender Umsicht derer, welche nicht mit höchster Geistesschärfe, wie es das Dunkele der Aufgabe eigentlich fordert, unermüdlich thätig waren.[1]) Sobald ihm daher im Juli 1450 zu Rieti ein bisschen Musse gegönnt war, wandte er seine Aufmerksamkeit einem neuen Verfahren zu, um so endlich einmal zu der fraglichen Lösung zu gelangen[2]), und arbeitete an demselben mit hinlänglicher Umsicht um höherer Zwecke willen so lange herum, bis er für seine sämmtlichen Nachforschungen in der weiter unten noch näher zu besprechenden Formel eine leicht fassliche Zergliederung erzielte.[3]) Angesichts eines so weitreichenden und bisher nicht gekannten Verfahrens aber, von welchem nicht blos die vollendete Befähigung abhängt, in der Geometrie Figuren zu verwandeln, sondern auch die Anleitung sogar versinnbildet wird, wie man zu höheren Dingen emporsteigt, glaubte er, sich nicht auf das Dunkele und Winzige seines bisschen Geistes verlassen zu dürfen[4]), und beschloss daher, zu einem sehr erfahrenen Gutachter und Eiferer für die Wahrheit seine Zuflucht zu nehmen und einem schon seit langem durchaus bewährten Freunde seine Entdeckung zu dem Ende auseinander zu setzen, damit sie auf der Waage des so billig denkenden Richters gewogen werde.[5]) „Wirf also, theuerster Freund, auch wenn du mit höheren Dingen beschäftigt bist, die nachfolgenden Zeilen nicht als unreif und unverarbeitet beiseite[6]); sie nachzusehen ist nämlich eine Kleinigkeit, sie zu verstehen aber die grösste Leichtigkeit.[7]) Je enger das Freundschafts-

[1]) Vgl.: „Ego vero huius rei difficultatem in parvitate apprehensionis et intermissione diligentiae non summo acumine vigilantium, ut obscuritas negotii deposcit, potius existimans . . .", l. c. — [2]) „. . . dato qualicunque otio ad artem novam, qua ad quaesitum pertingerem, me contuli", l. c. — [3]) Vgl.: „. . . ei diligenter satis ob altiores fines insudando, quousque cunctarum meditationum mearum subscripta formula facilem resolutionem efficerem", l. c. — [4]) „Quoniam autem in tanta et hactenus ignota arte, a qua non tantum perfectio geometricae transmutationis dependet, sed et etiam introductio ad altiora ascendendi figuratur, non erat in obscuritate et parvitate ingenioli mei confidendum, . . ." l. c. — [5]) „. . . recte statui ad arbitrum peritissimum atque veritatis zelatorem confugere et iam dudum probatissimo amico inventionem pandere, ut in statera aequissimi iudicis aestimetur", l. c. — [6]) „Noli igitur, amice dilectissime, ista, etiamsi in maioribus versaris, quasi cruda indigestaque abiicere", l. c.; vgl. oben S. 304 Anm. 1. — [7]) „Lectu enim parva, intellectu vero facillima sunt"; eine kleine Freiheit in der oben stehenden Uebertragung ermöglicht das offenbar mit Absicht gewählte Wortspiel auch im Deutschen.

band und je herzlicher das Wohlwollen ist, mit dem du mich seit jungen Jahren umfasst hältst, desto sorgfältiger nimm augenblicklich auf das Feilen Bedacht und lass das Ganze nicht in andere Hände gelangen, ohne es verbessert zu haben." [1]) In der That eine gedankenreiche und ansprechende Widmung! Wie zuvor das von hoher Achtung früherer Leistungen eingegebene Urtheil über die Vorgänger, so thut einem hier die Bescheidenheit wohl, mit welcher er sich und sein neu entdecktes Verfahren einführt. Und worin besteht dasselbe?

Schier zahllose Versuche, zu dem geplanten Verfahren zu gelangen, waren, jedoch stets vergeblich, gemacht [2]), da dachte er auf einmal an das Princip zurück, dessen er sich in den Büchern „über das gelehrte Nichtwissen" bedient, und der Weg stand ihm offen.[3]) Jenes Princip kennen wir bereits von früher; es ist das Zusammentreffen der Gegensätze, genau dasselbe also, was er 1440 so ängstlich von dem Gebiete der Mathematik fern gehalten und nur in dem darüber hinausliegenden Gebiete der Vernunftforschung über göttliche Dinge angewandt wissen wollte. Jetzt (1450) gestattet er demselben auch den Eingang in das Gebiet des Verstandes, in die Mathematik, damit es ihm den Weg zu dem geplanten Verfahren bahne. Das letztere nämlich verlangt über diejenigen Kenntnisse hinaus, welche man uns in der Geometrie bereits lehrt, die Verwandlung des Krummen in Gerades und des Geraden in Krummes.[4]) Da nun aber zwischen diesen ein rationales Verhältniss nicht besteht, so muss in einer Art von Zusammentreffen der äussersten Glieder dies Geheimniss stecken.[5]) Dass dem in dem Grössten wirklich so ist, steht anderswo, nämlich in der „Quadratur des Kreises" [6]), aufgezeichnet, und dies Grösste ist der Kreis.[7]) Indessen ihn kennt man

---

[1]) „Sed quanto me ... strictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti (vgl. oben S. 304 Anm. 2), tanto nunc accuratius emendationi animum adhibe et in communionem aliorum nisi correctum prodire non sinas", l. c. — [2]) Vgl.: „Post innumeros pene modos, quibus semper tamen deficiens ad institutam artem pervenire contendi, ..." l. c. — [3]) „... tandem ad principium, quo in libris de docta ignorantia usus sum, respiciens (lies „respicienti") via mihi (d. i. dem „respiciens") patefacta exstitit", l. c. — [4]) „Exigit .. ars quam inquiro praeter ea iam tradita in geometricis versionem curvi in rectum ac recti in curvum" fol. 33b. — [5]) „Inter quae cum nulla rationalis proportio cadat, oportet in quadam coincidentia extremorum hoc latere secretum", l. c. — [6]) Vgl. oben S. 415, Anm. 4. — [7]) „Quae cum in maximo sit, ut alibi traditur, et maximum sit circulus, ...", l. c.

nicht, und darum wird jetzt hier gezeigt, man müsse nach dem Zusammentreffen bei dem Kleinsten, welches das Dreieck ist, forschen.[1])

Darnach ist trotz des Zurückgehens auf das Verfahren, welches „das gelehrte Nichtwissen" einschlägt, doch keineswegs eine volle Uebereinstimmung, sondern nur eine gewisse Annäherung geplant. Das methodische Princip dort im Jahre 1440 soll jetzt zwar auch im Gebiete der Mathematik zur Geltung kommen, aber innerhalb desselben nicht an dem nämlichen Gegenstande, nicht, wie in dem „gelehrten Nichtwissen", an unendlichen Grössen, sondern nur an endlichen und innerhalb dieses Bereiches auch nicht mehr, wie in der „Quadratur", an dem Kreise, sondern an dem Dreiecke, d. h. nicht an der grössten, sondern an der kleinsten geometrischen Figur. Unter allen Figuren mit vielen Winkeln, gleichlangen Seiten und der nämlichen Länge der Seiten d. i. mit ein und demselben Umfange, kürzer: unter allen regulären Figuren von gleichem Umfange besitzt nämlich offenbar das Dreieck den kleinsten Inhalt[2]) und der Kreis den grössten, da bei gleichem Umfange eine Figur um so reicher an Inhalt, je mehr Winkel sie haben wird.[3]) Darnach sind jene beiden Superlative durchaus nicht, wie man bisher annahm[4]), in absolutem, sondern lediglich in relativem Sinne zu verstehen: am grössten bezw. am kleinsten bei gleichem Umfange. Die geometrische Forschung bleibt demnach, was andererseits wiederum wohl zu beachten ist, im Jahre 1450 ebenso wie 1440 auf das Gebiet des Endlichen beschränkt. Sogar daran wird 1450 neuerdings erinnert[5]), dass man zu der inhaltreichsten Figur, zu dem Kreise nicht durch Verdoppeln der Winkel gelange, ebensowenig wie bei einer Zahl zu dem schlechthin Grössten.[6]) Kein Vieleck könne daher zu dem Kreise

---

[1]) „. . . qui ignoratur: in minimo, qui est triangulus, inquiri ipsam deberi ibi (im Gegensatze zu dem gerade vorhergehenden „alibi") ostenditur", l. c. „Da diese Coincidenz im (absolut) Grössten liegt, wie anderswo gezeigt ist. und das Grösste der Kreis ist, den man nicht kennt, so ergibt sich, dass dieselbe im Kleinsten, dem Dreiecke, zu suchen ist", übersetzt Scharpff S. 300 die hochwichtige Stelle, aber schwerlich richtig. — [2]) „Omnium autem figurarum multorum angulorum . . et aequilaterarum . . . et eiusdem longitudinis laterum (vgl. oben S. 416, Anm. 4) triangularem minimae capacitatis esse constat", l. c. — [3]) „Et cum tanto quaelibet isoperimetra sit capacior, quanto plures angulos habuerit, erit circulus isoperimetrarum figurarum omnium capacissima", l. c. — [4]) Schanz I,8 Anm. 3. „Seinem Begriffe nach ist das Grösste das Unendliche." — [5]) Vgl. oben S. 311, Anm. 1. — [6]) „Ad quam (sc. isoperimetram

von gleichem Umfange in einem rationalen Verhältnisse stehen.[1]) Trotzdem soll nun doch, im Unterschiede zu dem 1440er Standpunkte, nach dem Verfahren geforscht werden, wodurch wir zu einem Zusammentreffen der Gegensätze und so zu dem vorgesetzten Ziel zu gelangen vermögen.[2])

Augenscheinlich aber gehört zu der Grundlage des gesuchten Verfahrens, dass man 1. zu einer gegebenen Gerade eine ihr gleiche Kurve[3]), 2. nach dem Verhältnisse einer Kurve zu einer Kurve eine Gerade zu einer Geraden angebe[4]), 3. dass man zwischen zwei geraden Linien die zwei stetigen Proportionalen zeichne[5]) und 4. nach dem Verhältnisse zweier gegebenen Linien zu einer dritten gegebenen die vierte anzugeben wisse.[6]) Das erste Problem habe man bis dahin nicht durchschaut, das zweite nicht weiter beachtet, das dritte vereinzelt und dunkel berührt, und das vierte, klar von vielen entwickelt, sei eben in jenen enthalten.[7]) Die hierzu nothwendigen näheren Erläuterungen versucht der Autor alsdann in musterhaften Subsumtionsschlüssen zu geben.[8])

(Fortsetzung folgt.)

---

capacissimam) per angulorum multiplicationem deveniri nequit, sicut nec in numero ad maximum", l. c.; ein „numerum" zu dem „maximum" zu ergänzen liegt zwar näher, ein „simpliciter" aber dürfte zutreffender sein; vgl. den Grundsatz: „Ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter", De docta ignorantia I,3.

[1]) „Nulla igitur polygonia ad circularem isoperimetram proportionem rationalem habere potest", fol. 33b. — [2]) „Inquirendum . ., qua arte ad coincidentiam ipsam atque propositum pertingere valeamus", l. c. — [3]) „Videtur autem ad artis quaesitae sufficientiam pertinere primum, ut datae rectae detur aequalis curva", l. c. — [4]) „. . . secundo ut secundum habitudinem curvae ad curvam detur recta ad rectam", l. c. — [5]) „. . . tertio ut inter duas lineas rectas duae proportionales continuae assignentur", l. c. — [6]) „. . . quarto ut secundum habitudinem duarum datarum sciatur ad tertiam datam dari quarta", l. c. — [7]) „Primum hactenus ignotum, secundum non consideratum, tertium a paucis et obscure tactum, quartum clare a multis explicatum complicatur in his istis", l. c. — [8]) „Quae circa haec necessaria sunt, in exemplaribus subsumptionibus ostendere conabor", l. c.

# Recensionen und Referate.

**Die Philosophie der Freiheit.** Grundzüge einer modernen Weltanschauung von R. Steiner. Berlin, Felber 1894. III,242 S. *M.* 4.

Die moderne Weltanschauung ist dem Vf. dieser Schrift der Monismus, die Philosophie der Freiheit, speciell die Freiheit von allen ethischen Vorschriften, „der ethische Individualismus", wie er sie selbst nennt. Das Individuum muss sich selbst ausleben; durch die „moralische Intuition", welche von der „moralischen Phantasie" ausgeht, erkennt das Individuum in seinem eigenen Ideenbereiche, was sittlich gut und sittlich schlecht ist.

Der gerade Gegensatz seines Sittlichkeitsprincips ist, wie der Vf. selbst erklärt, das Kant'sche „Handle so, dass die Grundsätze deines Handelns für alle Menschen gelten können." Dieser Satz ist, so meint er, der Tod alles individuellen Handelns. Nicht wie alle Menschen handeln würden, kann für mich maasgebend sein, sondern was für mich in dem individuellen Falle zu thun ist. Nicht einmal die menschliche Natur als solche, nicht der Gattungsmensch, sondern nur das Individuum darf als Norm des sittlichen Handelns aufgestellt werden; die Frauenfrage selbst kann, so meint er, nur dann befriedigend gelöst werden, wenn man das Weib nicht, wie bis jetzt geschieht, zu sehr gattungsmässig betrachtet; es muss die Individualität eines jeden Weibes berücksichtigt werden.

Im besonderen führt der Vf. seinen ethischen Freiheitsstandpunkt in folgender Weise aus:

„Die Menschen sind dem Intuitionsvermögen nach verschieden. Dem einen sprudeln die Ideen zu, der andere erwirbt sie sich mühselig. Die Situationen, in denen die Menschen leben, und die den Schauplatz ihres Handelns abgeben, sind nicht weniger verschieden. Wie ein Mensch handelt, wird also abhängen von der Art, wie sein Intuitionsvermögen einer bestimmten Situation gegenüber wirkt. Die Summe der in uns wirksamen Ideen, den realen Inhalt unserer Intuitionen, macht das aus, was bei aller Allgemeinheit der Ideenwelt in jedem Menschen individuell geartet ist. Insofern dieser intuitive Inhalt auf das Handeln geht, ist er der Sittlichkeitsgehalt des Individuums. Das Auslebenlassen dieses Gehaltes ist die moralische Maxime dessen, der alle anderen Moralprincipien als

untergeordnet betrachtet. Man kann diesen Standpunkt den ethischen Individualismus nennen.

„Das Maasgebende einer Handlung im concreten Falle ist das Auffinden der entsprechenden ganz individuellen Intuition. Auf dieser Stufe der Sittlichkeit kann von allgemeinen Sittlichkeitsbegriffen, Normen, Gesetzen, nicht die Rede sein. . . .

„Während ich handle, bewegt mich nicht die Sittlichkeitsmaxime, sondern die Liebe zum Object, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen, auch keinen Moralcodex: soll ich diese Handlung ausführen? sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefasst habe. Nur dadurch ist sie meine Handlung. Wer handelt, weil er bestimmte sittliche Normen anerkennt, dessen Handlung ist das Ergebniss der in seinem Moralcodex stehenden Principien. Er ist blos der Vollstrecker. Er ist ein höherer Automat. Werfet einen Anlass zum Handeln in sein Bewusstsein, und alsbald setzt sich das Räderwerk seiner Moralprincipien in Bewegung und läuft in gesetzmässiger Weise ab, um eine christliche, humane, selbstlose oder eine Handlung des culturgeschichtlichen Fortschritts zu vollbringen. Nur wenn ich meiner Liebe zum Objecte folge, dann bin ich es selbst, der handelt. Ich erkenne auf dieser Stufe der Sittlichkeit keinen Herrn über mir, nicht die äussere Autorität, nicht die sog. Stimme meines Gewissens. Ich erkenne kein äusseres Princip meines Handelns, weil ich in mir selbst den Grund meines Handelns, die Liebe zur Handlung gefunden habe. Ich prüfe nicht, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich in sie verliebt bin. . . . Ich fühle keinen Zwang, nicht den Zwang der Natur, die mich bei meinen Trieben leitet, nicht den Zwang der sittlichen Gebote, sondern ich will einfach ausführen, was in mir liegt. . . .

„Eine Handlung, deren Grund in dem ideellen Theile meines individuellen Wesens liegt, ist frei, jede andere, gleichgültig, ob sie aus dem Zwange der Natur oder aus der Nöthigung einer sittlichen Norm vollzogen wird, ist unfrei. Frei ist nur der Mensch, der in jedem Augenblicke seines Lebens sich selbst zu folgen in der Lage ist. Eine sittliche That ist nur meine That, wenn sie in dieser Auffassung eine freie genannt werden kann."

Aber wird man fragen: Wie kann da ein menschlicher friedlicher Verkehr bestehen, wenn jeder seine Individualität auslebt? Der Vf. bleibt die Antwort nicht schuldig: „Ein sittliches Missverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich freien Menschen ausgeschlossen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder dem Pflichtgebot folgt, stösst den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinct und dem gleichen Gebot folgt. Leben und Lebenlassen ist die Grundmaxime der freien Menschen. Sie kennen kein Sollen; wie sie in einem besonderen Falle wollen werden, das wird ihnen ihr Ideenvermögen sagen." Alle Menschen, welche nicht des Vf.'s Moralprincip annehmen, sind ihm Knechte.

„Die äusseren Gewalten können mich hindern, zu thun, was ich will. Dann verdammen sie mich einfach zum Nichtsthun. Erst wenn sie meinen Geist knechten und mir meine Beweggründe aus dem Kopfe jagen und an deren

Stelle die ihrigen setzen wollen, dann beabsichtigen sie meine Unfreiheit. Die Kirche wendet sich daher nicht blos gegen das Thun, sondern namentlich gegen die unreinen Gedanken, d. i. die Beweggründe meines Handelns. Unrein sind ihr aber alle Beweggründe, die sie nicht angibt. Eine Kirche erzeugt erst wahre Sklaven, wenn ihre Priester sich zu Gewissensräthen machen, d. i. wenn die Gläubigen sich von ihnen aus dem Beichtstuhle die Beweggründe ihres Handelns holen."

Diese Freiheitsphilosophie hat ihren metaphysischen Hinter- und Untergrund im Monismus.

„Die sittlichen Gebote, die der Metaphysiker als Ausflüsse einer höheren Macht ansehen muss, sind dem Bekenner des Monismus Gedanken der Menschen; die sittliche Weltordnung ist ihm weder der Abklatsch einer rein mechanischen Naturordnung, noch einer göttlichen Weltregierung, sondern durchaus freies Menschenwerk. Der Mensch hat nicht den Willen Gottes in der Welt, sondern seinen eigenen durchzusetzen; er verwirklicht nicht die Rathschlüsse und Intentionen eines anderen Wesens, sondern seine eigenen. Hinter den handelnden Menschen sieht der Monismus nicht einen Weltenlenker, der die Menschen nach seinem Willen bestimmt, sondern die Menschen verfolgen nur ihre eigenen, menschlichen Zwecke. Und zwar verfolgt jedes Individuum seine besonderen Zwecke."

Nun, man muss gestehen, das ist strenge Consequenz, die man bei anderem verschämteren Monismus vermisst: gewiss wenn es keinen Gott gibt, dann ist der Mensch sein eigener Herr, er kann thun, was ihm beliebt; was er, wie es der Vf. nennt, aus seiner „moralischen Phantasie" schöpft, das ist sittlich gut. Umgekehrt aber kann man auch nach diesen haarsträubenden Consequenzen über den Werth des Monismus, aus dem sie unweigerlich sich ergeben, ein Urtheil fällen. In eine noch grellere Beleuchtung wird diese monistische Moral durch den „Fall Nitzsche" gerückt. Auch er predigt die neue Herrenmoral und lästert die Sklavenmoral des Christenthums; ihm ist als consequentem, d. h. monistischem Darwinisten der Mensch die „blonde Bestie", geradeso wie unser ethisch-individualistischer Monist seine Freiheitsphilosophie für die Krönung des Gebäudes erklärt, welches Darwin u. Haeckel aufgerichtet haben. Nitzsche wimmert jetzt im Irrenhause, von unsäglichen Seelenschmerzen gequält: Das Narrenhaus ist die letzte Consequenz der Freiheits- und Herren-Moral. Nein, schon die Aufstellung solcher anmaassenden dämonisch-hochmüthigen Sätze zeugt von Geistesstörung, wie man sie nicht mit Unrecht schon vor dem Irrenhause bei Nitzsche angenommen hat. Oder wie kann man ein so ohnmächtiges, unwissendes, allen Irrthümern und den schmählichsten Leidenschaften preisgegebenes, von Jugend auf zum Bösen geneigtes Wesen zum Mittelpunkte und Endziel seines sittlichen Handelns machen? Unser Vf. erklärt freilich, er spreche nicht von Kindern und unreifen Menschen einer unentwickelten Culturperiode, sondern vom gereiften Menschen. Nun, das wäre ja ganz köstlich, wenn wir soweit

gereift wären, dass wir nur in unsere individuelle Ideenwelt zu greifen brauchten, um darin hinreissende Motive zum Handeln und zu Objecten zu schöpfen, die wir nur mit Liebe und Begeisterung erstrebten. Die Monisten müssen doch eine ganz eigene Menschenart darstellen; wir gewöhnliche Sterbliche müssen alle sittliche Kraft aufbieten, um unsere Leidenschaften niederzukämpfen, wir müssen alle menschlichen und übernatürlichen Mittel anwenden, um den Versuchungen nicht zu unterliegen, wir bedürfen der Aufmunterung durch Lehrer, Erzieher, mir müssen die guten Beispiele Anderer uns vor Augen halten, ihre weisen Lehren befolgen, müssen uns Rath und Trost bei Geistesmännern suchen, und selbst so sind wir Sünder und bedürfen der sühnenden, heilenden Kraft der Busse. Selbst die grössten christlichen Heiligen, Heroen in der Gott- und Nächstenliebe, klagen über den schweren sittlichen Kampf in ihrem Innern, halten es für nöthig, ihren „Leib zu züchtigen", damit sie nicht verworfen werden. Dagegen hat der Monist eine Intuition von dem, was in jedem Augenblicke zu thun ist, seine moralische Phantasie gaukelt ihm die Reize der Tugend vor, und eine solche Liebe zu derselben ergreift ihn, dass die sittliche That unfehlbar ist. Nach der alten christlichen Moral, welche objective Normen der Sittlichkeit anerkennt, muss es als eine sündhafte Verleumdung bezeichnet werden, wenn man der Kirche vorwirft, sie erkläre alle Gedanken als unrein, die nicht sie an die Hand gibt, die Gläubigen liessen sich die Beweggründe ihres sittlichen Handelns vom Beichtvater aufoctroyren: die freie Ethik findet darin nur ein Ausleben des Individuums, also eine herrliche sittliche That. Uebrigens gibt es unter denen, welche durch das Sacrament der Busse ihr Gewissen reinigen und sich Rathschläge für ihr sittliches Leben, zumal für verwickelte Lebensverhältnisse erholen, reinere, unschuldigere, zu Opfern bereitwilligere Seelen als unter den Anhängern der freien Moral; sie beherrschen ihre gemeinen Leidenschaften sorgfältiger, sind weniger Sklaven der öffentlichen Meinung, huldigen weniger dem Servilismus nach oben wie viele Monisten.

Nach unserem Vf. zwingt die Kirche den Gläubigen ihre Gedanken und Beweggründe zum Handeln auf, während der Monist lediglich aus innerem Antriebe, aus reinster Liebe zum Objecte handle. Diese Behauptung ist nach ihren beiden Seiten hin grundfalsch.

Wenn die Liebe zum Objecte mich allein zum Erstreben desselben bewegen soll, so muss ich vor allem die Liebenswürdigkeit desselben erkennen; ich muss wissen, warum das Object so liebenswürdig ist. Nun liegt aber offenbar in der Handlung als solcher meistens nicht der geringste Reiz. Oder welchen Reiz bietet z. B. die Pflege eines mit ekelhafter Krankheit behafteten Mitmenschen dar? Es muss also eine Beziehung der Handlung zu einem anderen, was in sich liebenswürdig ist, diese selbst begehrenswerth machen. Wenn nun der ethische Individualis-

mus höchstes Moralprincip sein soll, so kann der Grund der Schönheit der betreffenden Handlung nur in dem Reize liegen, den die Entfaltung seiner Freiheit, das Ausleben seiner Individualität bietet. Wer aber noch eine Spur von Verständniss für den sittlichen Werth des Lebens hat, der wird eine solche Bedeutung dem egoistischen Ausleben der Individualität nicht zugestehen können. Dagegen ist es die begeistertste Liebe, freilich nicht endgültig zu dem ekelhaften Kranken, sondern zu Gott, dem unendlich liebenswürdigen Gute, das den Christen bestimmt, den Mitmenschen, den er als Kind Gottes und als Bruder Jesu Christi ansieht, auf das sorgfältigste zu behandeln. Als eine sündhafte Verleumdung muss es darum bezeichnet werden, wenn der Kirche vorgeworfen wird, sie dränge ihren Gliedern ihre Gedanken auf. Die Kirche stellt nur den wirklichen Sachverhalt den Gläubigen vor Augen; die Motive des Handelns, welche sie denselben darlegt, sind weit mehr der Natur des Menschen selbst entnommen, als die Motive des ethischen Individualismus. Die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes nämlich, wie sie z. B. im Dekalog zum Ausdruck kommen, sind nichts anderes als die Normen des Handelns, welche sich aus der menschlichen Natur selbst ergeben. Nur darf diese Natur nicht einseitig, nicht isolirt, nicht individuell aufgefasst werden, sondern concret mit den thatsächlichen Verhältnissen, in denen sie sich befindet. In ihr selbst muss ein Unterschied zwischen werthvollen und minderwerthigen, gelegentlich auch unvernünftigen Strebungen anerkannt werden, sie steht nicht allein da, sondern hat neben sich eine grosse Anzahl gleichwesiger und somit gleichberechtigter Menschen, sie steht auch in wesentlicher Abhängigkeit von ihrem Schöpfer und Herrn. Aus diesen wesentlichen Beziehungen der menschlichen Natur ergeben sich mit absoluter Nothwendigkeit die Pflichten des natürlichen Sittengesetzes. Wenn die Offenbarung also und die Kirche dieselben dem Menschen verkünden, so wird ihm kein äusserer Zwang angethan, sondern sein eigenstes Wesen wird ihm als Richtschnur seines Handelns vorgehalten. Die Beweggründe des sittlichen Handelns sind also dem Christen keine von fremder Macht aufgezwungenen, sondern sie entstammen seiner eigenen Natur, und auch die Kirche dringt darauf, dass er seine Pflichten nicht als etwas Aeusserliches, als eine durch Gebot auferlegte Last betrachte, sondern mit Freudigkeit sie aus Liebe zu Gott, der uns kraft seiner Heiligkeit diese Vorschriften als Ausdruck seines unendlich vollkommenen Wesens und unserer eigenen Natur gegeben hat, erfülle; da aber die Kirche die Menschen kennt, und weiss, dass noch nicht alle so weit in der Sittlichkeit fortgeschritten sind wie die Monisten, schärft sie auch die Pflicht ein, stellt ihren Kindern Belohnungen und Strafen in Aussicht, wendet sogar äussere Maasregeln an, um die Ihrigen wirksamer von der Sünde fern- und zum Guten anzuhalten. Aber selbst hier kann von einem Zwange, von unfreiem Handeln

nicht die Rede sein: die Gläubigen haben die Ueberzeugung, dass die Kirche ihnen die Wahrheit auctoritativ verkündet, dass Gott ihr Herr ihnen Strafe und Belohnungen in Aussicht stellt, dass er ihnen auctoritativ gebieten kann: sie entscheiden sich also mit vollem Bewusstsein von dem Werthe ihrer Motive für die sittliche That. Dieselbe muss also in vollem Sinne des Wortes als eine freie Entscheidung bezeichnet werden.

Dahingegen sind die freien sittlichen Wesen, welche der Vf. voraussetzt, eine Utopie, und wenn er von solchen als wirklichen, ja als den eigentlichen Menschen spricht, so setzt er ganz gedankenlose Leser oder solche voraus, wie es deren unter den Atheisten allerdings geben mag, denen das sittliche Leben ein vollständig unbekanntes Gebiet ist. Vielleicht könnte man seine Freiheitsphilosophie nach seinen eigenen Aeusserungen „Zukunftsphilosophie" oder Astral-Ethik nennen. Denn die Wesen, die er in's Auge gefasst, sind noch nicht geboren, vielleicht hat der Züchtungsprocess sie schon auf anderen Himmelskörpern, auf dem Monde oder auf dem Mars durch Ausmerzen der Anhänger der Sklavenmoral verwirklicht. Ausdrücklich bezeichnet ja der Vf. seine Ethik als Krönung des Gebäudes, welches Darwin und Haeckel aufgeführt haben. Nun weist aber der Spiritist und Darwinist du Prel mit durchschlagenden Gründen nach, dass mit unserem jetzigen Normalmenschen das Gebäude der Entwickelungstheorie noch nicht vollendet ist; es muss consequent eine Weiterentwickelung des Menschen zu „Spirits" angenommen werden, und auf anderen Himmelskörpern muss schon Normalerscheinung sein, was bei uns nur erst sporadisch auftritt. Für diese Zukunfts- und Astralmenschen ist offenbar die Ethik der Freiheit berechnet, und merkwürdigerweise begegnen sich hierin die Gedanken unseres Vf.'s mit denen eines anderen noch berühmteren darwinistisch-monistischen Ethiker's, Herbert Spencer's. Darnach werden in ferner Zukunft alle sittlichen Handlungen durch Züchtung ebenso mit reinster Lust ausgeführt werden, wie bis jetzt erst nur die Thätigkeiten der Ernährung und Fortpflanzung. Dann wird also Lust und Sittlichkeit, Gewissen und Phantasie, Tugend und Poesie, freie Sittlichkeit und freie Liebe in eins zusammenfallen. Denn unser Vf. erklärt wie bemerkt, ausdrücklich: dass die Frauenfrage bis jetzt so wenig befriedigend gelöst werden konnte, rühre daher, dass man das Weib zu sehr gattungsmässig und nicht vielmehr nach der Individualität aufgefasst habe.

Merkwürdigerweise trifft hier die Zukunftsmoral mit den Idealen des Zukunftsstaates der Socialdemokraten zusammen, welchen ihre „moralische Phantasie" und „Intuition" die freie Liebe neben anderen „Freiheiten" bereits in den bezauberndsten Farben zeigt. Doch ist ein solches Zusammentreffen wieder ganz natürlich, da der Ausgangspunkt der gleiche ist, nämlich der Monismus, d. i. Atheismus.

**Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale.** Ein Versuch zur Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Von Dr. W. Haacke. Jena, Costenoble. 1895. *M.* 12.

In dieser umfangreichen Schrift wird uns eine Entwickelungslehre geboten, welche sich in directen Gegensatz zum Darwinismus setzt, dessen zahlreiche Widersprüche vermeidet und den Entwickelungsgedanken mit strenger Consequenz über die organische Welt hinaus auf die geistige Cultur und unter dieselbe hinab in die anorganische Natur verfolgt. Zwar haben auch die Darwinisten eine solche Ausdehnung der Descendenztheorie versucht. Du Prel z. B. hat die Selection auf die Bildung des Planetensystems angewandt, er lässt durch Selection sogar über den Menschen hinausgehende „Spirits" insbesondere auf anderen Himmelskörpern sich bilden und glaubt so den Darwinismus durch den Spiritismus krönen zu können.

Aber man sieht, dass bei dieser Weiterführung der Entwickelung die Selection Darwin's, welche organische Wesen voraussetzt, in ein anderes Princip umgestaltet wird, insofern aber eine gewisse Consequenz in dieser Erweiterung liegt, die phantastischen Ergebnisse, das Abenteuerliche des darwinistischen Princips in ein noch helleres Licht setzen.

Dagegen hat Haacke ein Entwickelungsprincip eingeführt, das wirklich allgemeine Gültigkeit besitzt, das auf chemische und physikalische Processe, auf Krystalle, Pflanzen und Thiere und selbst auf die geistige Cultur des Menschen sich anwenden lässt. Es ist dies das Princip des „Gleichgewichts"; die ganze Welt besitzt ein Streben nach Gleichgewicht. In der anorganischen Natur ist ja ein solches Streben hinlänglich bekannt. In der organischen Natur findet es der Vf. „im Drange zur Concentration", ein Streben des Organismus „nach Vereinheitlichung seines Baues". Unter der Vereinheitlichung des Baues aber versteht er „ein zunehmendes Ungleichwerden der einzelnen Theile, die dadurch, dass die Anzahl gleicher Organe reducirt wird, und dass die Organe sich enger aneinander schliessen, fortgesetzt mehr auf einander angewiesen werden, wodurch sie ihre Unabhängigkeit immer mehr einbüssen." Für die Pflanzenwelt weist er an der Hand der mechanisch-physiologischen Theorie Nägeli's diesen Fortschritt im Gleichgewicht nach; für die Thiere liegen speciellere Versuche noch nicht vor. Aber selbst für das Wahrheitsideal und die Religion weiss er seinen Grundgedanken zur Geltung zu bringen.

„Unser Wahrheitsideal besteht darin, ein absolutes Gleichgewicht zwischen den von uns gemachten Erfahrungen herzustellen, d. h. so viele Erfahrungen zu sammeln, dass keine neue Wahrheit mehr geeignet ist, das Gleichgewicht zwischen den bereits gemachten zu stören." „Auf nichts anderem als auf dem Streben nach Gleichgewicht beruht auch die Entstehung der Religion. . . . Der Glaube an Gott entsteht durch die Naturnothwendigkeit, unser ganzes geistiges

Leben mit den Dingen um uns in's Gleichgewicht zu setzen." „Wenn aber die Entstehung des Glaubens an einen Gott auf unser Streben nach geistigem Gleichgewicht zurückzuführen ist, so ist es Gott selbst, der sich uns offenbart hat. Denn Gott ist nichts anderes als dieses Streben."

Wenn man dieser Entwickelungslehre den Vorwurf machen wollte, dass sie mit dem Gleichgewichte doch nur ein formales Princip, ein Schema der Weltordnung, keine realen Kräfte der Entwickelung aufstelle, so ist der Vf. demselben dadurch begegnet, dass er allen Weltelementen Beseelung und einen Willen zur Herstellung des Gleichgewichts zuschreibt. Die Elemente empfinden Lust bei Erreichung des Gleichgewichts, Unlust beim Mangel desselben. Der letzte Grund aber liegt in einer metaphysischen Welt.

„Die Berechtigung von einem »Willen zum Gleichgewicht« zu sprechen, wird manchem nicht recht einleuchten. Ich hoffe aber, dass folgende Erläuterung sie darthun wird. Wenn ich z. B. sage, dass dem, was für mich ein Krystallbildungsprocess ist, ein »Wille zur Krystallbildung« entspricht, so ist das nicht etwa so zu verstehen, dass ich mir die zum Krystalle zusammentretenden Moleküle als mit der Vorstellung, die ich vom Krystalle habe und mit dem Willen, einen Krystall zu bilden, ausgestattet denke. Ich will vielmehr nur sagen: Ein unerkennbarer Vorgang im metaphysischen Weltsubstrat bedingt es, dass dem, was für mich die Lösung oder der Schmelzfluss einer krystallisirbaren Substanz ist, ein mir nicht wahrnehmbarer Zustand der Unlust entspricht, der durch einen Vorgang, der für meine Wahrnehmung Krystallisation ist, in einen mir nicht wahrnehmbaren Zustand des Behagens verwandelt wird. Wenn ich ferner behaupte, dass die Welt vom »Willen zum Gleichgewicht« beherrscht wird, so will ich nur sagen: Das unerkennbare Weltsubstrat ist so beschaffen, dass dem, was mir als Herstellung eines Gleichgewichtszustandes erscheint, der Wille entspricht, Missbehagen in Behagen zu verwandeln."

Diese Weltanschauung nennt der Vf. „Homismus", „Pluralismus", „Parallelismus" der intra- und extrasensoriellen Phänomene oder „Paraphänismus", mit Rücksicht aber auf „ein uns unvorstellbares Band der Elemente der Physis in der jenseits der Grenzen des Naturerkennens gelegenen Welt, in der transscendentalen Welt oder Metaphysis kann diese Weltanschauung als die vom transscendentalen Syndesmus oder kürzer als Metasyndesmus" bezeichnet werden.

Es ist anzuerkennen, dass diese Entwickelungslehre das Causalitätsgesetz nicht so freventlich verletzt wie der Darwinismus, nicht wie dieser der Allmacht des Zufalls die Weltbildung zuschreibt; sie erkennt die Unzulänglichkeit der blinden Kräfte der „Physis" für Herstellung der Weltordnung und des Geisteslebens an und sucht in inneren Triebkräften und sodann in einem metaphysischen Gebiete den letzten Grund der Weltentwickelung. Es brauchte dieses metaphysische Gebiet und sein Verhältniss zur diesseitigen Welt nur genauer bestimmt zu werden, um eine widerspruchslose Welterklärung zu bieten. Wenn freilich der Vf. in

einem metaphysischen „Substrat“ die Entwickelung sich vollziehen lässt, so greift er zu einem sehr unklaren und sehr bedenklichen Erklärungsgrund.

Ueberhaupt sind die Ursachen, welche er einführt, zum mindesten sehr hypothetischer Natur, wie er z. th. auch selbst, z. B. inbezug auf die Lust und Unlust der nach Gleichgewicht strebenden Elemente zugesteht. Solche unglaubliche Hypothesen wären doch nur dann annehmbar, wenn andere Ursachen sich nicht darböten, um die gegebenen Thatsachen zu erklären. Dies ist aber keineswegs der Fall; denn es gibt zahlreiche andere Arten, die Entwickelung mehr oder weniger befriedigend zu erklären. Was aber vor allem zu betonen ist: die Entwickelung im Sinne der Descendenz müsste selbst zuerst als Thatsache feststehen, ehe man zu so verzweifelten Erklärungsprincipien greift. Was aber der Vf. zur Constatirung der Descendenz vorbringt, entbehrt aller Beweiskraft. So legt er das grösste Gewicht auf die s. g. rudimentären Organe beim Menschen, welche ohne Abstammung vom Thiere ganz unerklärlich sein sollen. Da aber die Rudimente des männlichen Geschlechtes sich beim weiblichen und umgekehrt finden, so würde dies nach seinen Postulaten eine Abstammung des Mannes vom Weibe und des Weibes vom Manne beweisen. Doch geht der Vf. soweit, dem Männchen ursprünglich die Function des Säugens der Jungen zuzusprechen. Wiedersheim, dem der Vf. hierin folgt, hat ein Fachgenosse entgegengehalten, dass dann die Männchen früher auch die Jungen geboren hätten, da sie ein Rudiment des weiblichen Uterus besitzen. Was aber noch schlagender ist: die Weibchen müssten nach dieser Theorie die Jungen erzeugt haben, da sie ja das entsprechende Rudiment der Männchen besitzen. So wären durch die Descendenz die Weibchen zu Männchen und die Männchen zu Weibchen geworden!

Nach diesen Bemerkungen können wir dem „Gleichgewicht“ des Vf.'s doch nur formale Bedeutung zuerkennen; sein Princip drückt die nach oben immer stärker hervortretende Harmonie des Kosmos aus; es ist nichts anderes als das alte *σύμπνοια πάντα*.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

**Petri Card. Pázmány . . opera omnia** partim e codd. mss. part. ex edit. antiquiorib. et castig. ed. per Senat. acad. reg. scient. universit. Budapest. . . Series latina, Tom. II.: **Physica,** quam e cod. propr. auct. manu scripto . . rec. Steph. Bognár in univ. Budap. prof. Budapestini, Typ. reg. scient. univ. 1895. gr. 4. X,614 p. *Flor. 5* (Subscriptionspreis).

Dem von uns früher[1]) angezeigten 1. Bde. der lateinischen Gesammtwerke Pázmány's, der *Dialectica,* ist binnen Jahresfrist dem Versprechen

[1]) ‚Phil. Jahrb.‘ 7. Bd. (1894) S. 450 f.

gemäss der 2. Bd. gefolgt. Er enthält die im Jahre 1599 gehaltenen naturphilosophischen Vorlesungen nach einem Autograph der Budapester Universitäts-Bibliothek. Das Facsimile der pag. 18 mit den zahllosen Abkürzungen, Durchstreichungen, Zusätzen gestattet einen Schluss auf die unermessliche Mühe des Herausgebers. Ein zweites, wohl von einem Schüler P.'s herrührendes Manuscript glaubte er indessen bei Feststellung des Textes unberücksichtigt lassen zu dürfen, da dasselbe bedeutend kürzer ist, ganze *Quaestiones* auslässt, und die kostbaren von der Hand des Autor's selbst (später) zugefügten Erläuterungen und Noten gänzlich fehlen. Es ist zu loben, dass diese Erweiterungen des ursprünglichen Textes abgedruckt wurden, da dieselben grösstentheils auf die eben (1597) erschienenen berühmten *Disputationes metaphysicae* von Suarez ausdrücklich bald zustimmend, bald kritisirend Bezug nehmen und die hohe Achtung zeigen, welche ein scharfsinniger Zeitgenosse dem grossen Scholastiker der Gesellschaft Jesu und genialen Interpreten des hl. Thomas zollte.

Inhaltlich stellt sich das angezeigte Werk so ziemlich als einen Commentar zu den acht Büchern des Aristoteles: *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως* dar. Uebergangen sind, als zu einem anderen Orte gehörig, die Untersuchungen über den „ersten Beweger" und dessen Eigenschaften, während andere, von dem Stagiriten nur kurz berührte Fragen eine ausführliche Behandlung finden. Man vergleiche z. B. die folgenden Sätze, welche des Vf.'s Ansichten aus den Abhandlungen *De quantitate, tempore, loco et motu* zusammenfassen.

Ueber die Quantität: 1. Das, was dem Naturkörper formell seine Ausdehnung verleiht, ist von demselben reell zu unterscheiden, resultirt und inhärirt aber nur dem Urstoffe. 2. Die in dem stetig Ausgedehnten real zu unterscheidenden Theile sind darin nicht nur der Potenz, sondern der Wirklichkeit nach. 3. Das Stetige setzt sich zusammen aus actual (nicht blos potential) unendlich vielen Elementen derselben Benennung. 4. Die untheilbaren Punkte, Linien und Flächen sind sowohl als Grenzpunkte des Stetigen, wie auch abgesehen von bestimmter Fixirung im Stetigen selbst real, und sind von diesem *ex natura rei* (modal) unterschieden. 5. Die räumliche Ausdehnung (vermöge welcher der Körper einen Ort einnimmt) ist von der Quantität, welche Subject der übrigen Accidentien ist, unterschieden und verschieden, inhärirt aber derselben. Die Compenetration zweier Körper ist nur durch göttliche Kraft möglich. . . . 6. Während „die Jüngeren", wie Valentia, Pererius, Toletus, Suarez, und von den Aelteren Thomas, Scotus, Durandus, Ferrariensis ein Unendliches der Grösse und der Menge allgemein leugnen, ist *a)* eine unendliche Menge stetiger Grössen nicht nur möglich, sondern wirklich (die Theile des Stetigen), *b)* eine unendliche Grösse aber existirt nicht, noch lässt sich deren Möglichkeit annehmbar beweisen. (p. 381—447).

Ueber die Zeit: 1. Die Dauer eines Geschöpfes ist von seiner Wesenheit und seinem Dasein nicht blos logisch, sondern auch *ex natura rei* verschieden. 2. Die Zeit als successive Dauer oder Ausdehnung der Theile der Bewegung

nach Früher und Später ist ihrem Sein nach von der Bewegung modal zu unterscheiden ... (p. 448—487).

Ueber die Bewegung: Während sowohl Aeltere, wie der hl. Thomas, Ferrariensis, Cajetanus, als Jüngere, wie Molina, Pererius die Möglichkeit eines von Ewigkeit existirenden Geschöpfes vertheidigen, kann *a)* nach dem heil. Augustinus (De civ. Dei lib. 12. c. 15) ein hervorgebrachtes successives Wesen unmöglich von Ewigkeit sein, *b)* auch ein unverändertes Geschöpf kann durchaus nicht von Ewigkeit existiren (p. 555—567).

In den Untersuchungen über die Wesensprincipien der Körper (S. 24 bis 198) hält Pázmány zwar an dem allgemeinen scholastischen Gedanken fest, in den einzelnen Punkten aber entscheidet er sich bald für die thomistische, bald für die scotistische Auffassung.

Die Urmaterie und die substantiale Form sind zwei real unterschiedene, nach Wesenheit und Dasein verschiedene, einander completirende Körperprincipien unter der Kategorie der Substanz, so zwar, dass erstere ohne letztere natürlicherweise nicht existiren kann; durch göttliche Kraft aber kann die Materie ohne jede substantiale Form bestehen (p. 65—91). Naturgemäss kann in einer Materie nur eine substantiale Form sein (daher ist die scotistische Körperform nicht anzunehmen); die metaphysische Möglichkeit einer Mehrheit von Formen in derselben Materie wird jedoch ohne Grund geleugnet (S. 139 ff.)

Wenn P. in seinen Ansichten gewöhnlich dem Aristoteles und dem hl. Thomas folgt, so verschliesst er sich doch nicht, wie wir eben sahen, gegen die Vertreter anderer Richtungen. Weit entfernt, den Scotus schon darum zu bekämpfen, weil er an den Lehrmeinungen des Fürsten der Schule nicht selten scharfe Kritik übt, oder eine Ansicht darum von vornherein abzuweisen, weil Nominalisten ihre Vertreter sind, wägt P. unparteiisch die Gründe ab, um sich für jene Meinung zu entscheiden, welche einerseits die solidesten Gründe für sich hat, andererseits am besten der Erklärung und Begründung des Dogma's dient.

Wir schliessen unser Referat mit den Worten des gelehrten Bischofs Dr. Steiner, mit denen er das begleitende Vorwort zu dem Werke schliesst: „Diese Untersuchungen, das muss man zugestehen, und die Lösungen, welche der Verfasser, den Fussstapfen der Alten folgend, gibt und begründet, behaupten ihren Werth auch bei dem grossen Fortschritte der Naturwissenschaften und werden ein tieferes und umfangreicheres Naturwissen fördern."

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

---

**Principii di Logica reale** di R. N. d'Alfonso. Roma. 1894. 60 p.

Dass in Italien auch die Hegel'sche Identitätsphilosophie Anhänger gefunden hat, beweist das vorliegende Büchlein, welches nicht im scholastischen Sinne von jenen Denkgesetzen handelt, die in den Objecten selbst *(res)* ihre Normen haben, sondern unter unverkennbarem Liebäugeln mit der modernen naturalistischen Evolutionstheorie die mensch-

liche Begriffsbildung auf der untersten, mittleren und höchsten Stufe, nach Analogie der mineralogischen, chemischen und organischen Gebilde darstellt, parallel den metaphysischen Entwickelungsmomenten des Objectes selbst, deren Unter- und Ueberordnung echt hegelianisch durch Mechanismus, Chemismus, Organismus bezeichnet sind. Uebrigens ist d'Alfonso nicht gewillt, einem Hegel überallhin zu folgen. Vom Begriffe an sich, dem Begriffe für sich und dem Begriffe an und für sich, wonach die Logik Hegel's in drei Theile zerfällt, sagt er kein Wort. Hegel ist zwar unter den paar Namen von philosophischen Grössen, die genannt werden, der einzige, der mit besonderer Auszeichnung angeführt wird; der Verfasser redet auch von subjectiver und von objectiver „logischer Entität" und setzt den Begriff *(concetto)* sowohl dem durch Urtheile gewonnenen habitualen Wissen als auch dem Objecte an sich (dem Materialobject) gleich, allein in anderer Hinsicht hat er sich vom Standpunkte des absoluten Wissens wieder entfernt. Ist schon seine Antipathie gegen das Wort „Idee" diesem Standpunkte fremd, so noch mehr seine Polemik gegen die negativen Urtheile, da nach Hegel die Negation als Grundlage alles Bestimmtseins zu betrachten ist, dem spinozistischen Satze gemäss: *omnis determinatio est negatio.* Dass d'Alfonso für die Scholastik nichts übrig hat, versteht sich dem Gesagten zufolge von selbst.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

**Logik und Noetik.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. Von Dr. G. Hagemann, Prof. d. Phil. a. d. Akademie in Münster. 6. Auflage. Freiburg i. B., Herder. 1894. gr. 8. IX,215 S. ℳ 2,80.

Nach einer allgemeinen Einleitung in die Philosophie über Begriff und Aufgabe der Philosophie, ihr Verhältniss zu den übrigen Wissenschaften, ihre Methode und Eintheilung (S. 1—10) werden zunächst im I. Theile der Logik oder Denklehre die vier Gesetze des Denkens (principium identitatis, convenientiae, contradictionis, rationis sufficientis) dargelegt (S. 20—24), daran schliesst sich im II. Theil die Lehre von den elementaren Denkformen: Begriff, Urtheil und Schluss (S. 25—78), während der III. Theil die systematischen Denkformen (Definition, Division, Beweis, Methode) behandelt (S. 78—115).

Die Noetik oder Erkenntnisslehre gliedert sich gleichfalls in drei Theile, I.: Wahrheit (Wesen derselben, Quellen ihrer Erkenntniss, S. 126—172) und Irrthum (Wesen, Möglichkeit, Quellen, S. 173—178); II.: Gewissheit (Grund und Norm derselben, S. 178—191) und Zweifel (S. 191—201); III.: Grenzen der Erkenntniss, wobei auch über die Er-

weiterung der Grenzen durch die Offenbarung und das Wissen im Glauben (S. 201—215).

Die logischen Regeln werden jedesmal durch sorgfältig gewählte, ansprechende Beispiele erläutert, der Erörterung der erkenntnisstheoretischen Probleme, in welcher ebenso die kritische Methode Kant's wie der einseitige Dogmatismus verworfen werden, geht zur Orientirung immer ein knapp gefasster historischer Ueberblick der verschiedenen Systeme vorauf, den Schluss bildet die Widerlegung der Irrthümer.

Dem Werkchen, dessen Brauchbarkeit längst schon anerkannt ist, wird auch in der neuen sechsten Auflage der Erfolg nicht fehlen.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

---

**Lehrbuch der allgemeinen Psychologie.** Von Dr. J. Rehmke, Prof. d. Philos. zu Greifswald. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1894. VIII,582 S.

Den Zweck dieses umfangreichen, in grossem Stil angelegten Lehrbuchs der Psychologie bestimmt der Vf. selbst als Klärung und Verständigung in den allgemeinen Fragen, welche das Seelenleben uns aufgibt. Es will „demjenigen, welcher über das Seelische sich besinnen, die Thatsachen des mannigfaltigen Seelenlebens ergründen will, über sie zu fragloser Klarheit zu gelangen strebt, die nothwendige allgemeine Wegleitung geben. Der Sonntagsreiter in der Psychologie gibt es unter den Gebildeten eine Menge; dass ihre Zahl sich möglichst verringere, dazu soll dieses Lehrbuch der allgemeinen Psychologie beitragen, da es diejenigen, welche es studiren, sicher in den Sattel setzen will. Wer sog. ‚interessante Geschichten' aus dem Seelenleben zu vernehmen hofft, wird sich allerdings enttäuscht finden, denn das, was ihm hier dargeboten wird, sind nur die nöthigen Mittel für ihn, dass er selber sich und Andern wahre Geschichten aus dem Seelenleben erzählen könne." „Mit diesen Mitteln allgemeiner Wegleitung aber muss jeder Gebildete seinerseits auch imstande sein, das Seelenleben in dessen mannigfach verschlungenen Erscheinungen sich selber nun zu besserem, klarerem Verständniss zu bringen: in solcher Hoffnung und Absicht wenigstens ist dieses Buch geschrieben worden."

In der That zeigt sich der Vf. als ein sehr kundiger Führer auf dem verschlungenen psychologischen Gebiete; philosophische Schärfe in der Analyse der inneren Thatsachen zeichnet ihn besonders aus. Freilich führt ihn diese Analyse soweit, dass sich das Seelenwesen, d. h. das bleibende Subject aller psychischen Zustände unter seinem kritischen Messer ganz verflüchtigt. Er polemisirt sehr eingehend gegen ein Seelending; für ihn gibt es nur seelische Acte. Insofern sich darin eine entschiedene Stellungnahme gegen den Materialismus ausspricht, können

wir dem Vf. nur beipflichten. Er betont mit allem Nachdrucke, dass die geistigen Acte etwas ganz anderes sind, als der Körper; wenn er aber meint, diese eigenthümliche Sonderart, die Geistigkeit der Seelenthätigkeiten werde gefährdet, wenn man ihnen eine Seelensubstanz unterlegt, so hat das nur unter der von ihm gemachten Voraussetzung einen Sinn, dass „Ding" und Körper synonyme Begriffe sind. Es lässt sich aber doch zum mindesten eine Seelensubstanz, ein Seelenwesen oder, um es so zu nennen, ein Seelending als möglich denken. Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit desselben ergibt sich aus demselben Denkgesetze, das uns nöthigt, für die körperlichen Erscheinungen und Thätigkeiten ein Subject als Realgrund derselben zu postuliren: Wie ohne Bewegtes keine Bewegung, so ohne Denkendes kein Gedanke.

Die sich sofort aufdrängende Frage, wie ist denn die Einheit von Leib und Seele begreiflich, wenn das Bewusstsein als rein geistige von dem Körper unterschiedene und unabhängige Thätigkeit gefasst wird, beantwortet der Vf. dahin, dass er eine Wechselwirkung annimmt, die freilich von der, welche zwischen Ding und Ding besteht, verschieden ist. Sie besteht darin, dass Bewusstsein nicht ohne den Körper auftritt, der Körper aber ohne Bewusstsein sein kann.

Da spitzt sich denn schliesslich das Seelenproblem zu der Frage nach der ersten Entstehung des Bewusstseins zu. Der Vf. beantwortet sie dahin, dass er das menschliche Bewusstsein, also die Menschenseele als eine Besonderung eines allgemeineren, des Allbewusstseins fasst.

Man muss gestehen, dass der Vf. seinen streng antimaterialistischen, actuellen Seelenbegriff mit grosser Schärfe und Consequenz durchgeführt hat; wir haben indes gegen denselben so starke principielle Bedenken, dass wir auf denselben noch einmal ausführlicher zurückkommen müssen.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

**Psychologia rationalis** sive philosophia de anima humana. In usum scholarum. Auctore Bern. Boedder S. J. Friburgi Brisg., Herder 1894. XVII,344 S. ℳ. 3,20.

Dieses Lehrbuch der Psychologie bildet einen Theil des die ganze Philosophie umfassenden „Cursus philosophicus", der mit dem vor kurzem von unserem Vf. veröffentlichten Compendium: „Theologia naturalis" nunmehr vollständig vorliegt. Der Cursus philosophicus behandelt die verschiedenen Zweige der Philosophie in 6 Bänden: Logica (auctore Carolo Frick), Ontologia sive Metaphysica generalis (auctore Carolo Frick), Philosophia naturalis (auctore Henr. Haan), Psychologia rationalis (auctore Bern. Boedder), Philosophia moralis (auctore Victore Cathrein), Theologia naturalis (auctore B. Boedder). Wir können diese Compendien-Sammlung der gelehrten Jesuiten-Professoren jedem, der sich mit scholastischer

Philosophie und scholastischer Methode vertraut machen und sich schnell über die thomistischen Grundgedanken orientiren will, besonders aber den Theologie-Studirenden, denen ja doch die Kenntniss dieser Philosophie geradezu unentbehrlich ist, nur auf das wärmste empfehlen. Die Verfasser haben ihren Zweck, gute Handbücher zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium zu schaffen, vollständig erreicht. Der wundervolle Bau der scholastischen Philosophie tritt in dem organischen Ganzen des „Cursus philosophicus" klar und deutlich hervor. Die Probleme sind in den Thesen scharf und präcis formulirt, übersichtlich geordnet und nach den verschiedensten Richtungen klar entwickelt; die Sprache ist ein gefälliges, flottes und leicht verständliches Latein. Sowohl vom philosophischen wie vom pädagogisch-didaktischen Standpunkte gebührt den Compendien als Lehrbüchern der thomistischen Philosophie jedes Lob.

Auch die vorliegende Psychologie von Boedder fügt sich als wohlgelungener Theil in das treffliche Ganze ein. Die Einleitung (S. 1—5) behandelt den Begriff, die Eintheilung, die Quellen und den Werth der Psychologie. „Psychologia rationalis" nennt der Vf. seine Psychologie, um sie einerseits von der Thierpsychologie, andererseits von der rein empirischen Psychologie zu scheiden, und damit hat er auch die Methode angedeutet, die in der weiteren Ausführung streng eingehalten wird. Das 1. Buch analysirt auf Grundlage der Vermögenstheorie die menschlichen Seelenthätigkeiten, und zwar die Erkenntniss- und die Strebethätigkeiten (S. 6—255), und dadurch ist die empirische Basis geschaffen, auf welcher dann das 2. Buch (S. 256—334) aufbaut, um die Natur des psychischen Princips, welches wir Seele nennen, ihr Verhältniss zum Körper und ihren Ursprung zu erörtern. Ein Anhang (S. 334—336) ist dem Spiritismus gewidmet. Der dem Buche beigefügte „Index alphabeticus" ist musterhaft angelegt und ermöglicht nicht nur ein schnelles und sicheres Auffinden der einzelnen Namen und *termini technici*, sondern auch der behandelten Probleme und Materien.

Was nun die Darlegung und Entwickelung der psychologischen Probleme im einzelnen angeht, so muss sich der Recensent, um dem Vf. gerecht zu werden, selbstverständlich zunächst auf den allgemeinen Standpunkt desselben stellen. Vf. ist thomistischer Philosoph, und als solcher will er beurtheilt sein. Er hat sich denn auch in diesem Werke als ein gründlicher Kenner der thomistischen Psychologie gezeigt, der in die Gedanken des englischen Lehrers ganz und gar eingedrungen ist. Dabei ist er aber nicht minder bekannt mit der neueren psychologischen Forschung, besonders finden wir ihn, den Philosophen von Stonyhurst, zu Hause in der englischen Psychologie. Er ignorirt sie nicht, sondern benutzt sie und webt ihre Resultate in sein System ein, soweit es ihm möglich erscheint. Gegen die Irrthümer und Auswüchse dieser Psycho-

logie jedoch richtet er mit schneidender Schärfe die Waffen aus dem Arsenale der Scholastik, so wenn es gilt, die materialistische Psychologie in ihrer Wurzel zu fassen und ihr gegenüber die alte Lehre von der Einfachheit und Geistigkeit des psychischen Princips zur Geltung zu bringen (Vgl. thes. I, XII, XL—XLII), oder wenn es gilt, die Willensfreiheit gegenüber dem Determinismus zu retten (Vgl. thes. XXXVI—XXXVIII). Gerade die Behandlung dieses letzteren Problems ist, was scholastische Methode angeht, wahrhaft klassisch zu nennen.

Wenn wir nun so auch dem gelehrten Vf. unsere vollste Anerkennung zollen müssen, so hätten wir doch in manchen Punkten eine etwas freiere, von dem thomistischen Standpunkte unabhängigere und sich mehr an die empirischen Resultate der neueren Forschung anschliessende Behandlungsweise gewünscht, und zwar gerade im Interesse der bleibenden Grundgedanken der thomistischen Psychologie. So hätten, um nur Einzelnes hervorzuheben, in der Lehre von der Empfindung die Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Reiz und Empfindung der physiologischen Psychologie in den einzelnen Sinnesgebieten berücksichtigt werden müssen, das Verhältniss von Empfindung, Vorstellung und Begriff müsste klarer zu Tage treten, und in dieser Beziehung wäre eine genetische Methode sehr zu empfehlen. Der *sensus internus*, den die Scholastiker nach dem Vorgange des Aristoteles annehmen, was ist er anders als das Bewusstsein der neueren Psychologie? Ein näheres Eingehen auf dieses hochwichtige Problem des Bewusstseins wäre dringend zu wünschen. Mit Recht wird zwar ferner das Gefühl nicht als ein selbständiges Seelenvermögen angesehen, aber wir möchten die Frage nach der Natur dieses eigenthümlichen Seelenzustandes doch noch nicht damit abgethan wissen, dass man ihn einfach als Strebezustand auffasst; die Abhandlung von Jungmann befriedigt uns durchaus nicht. Ueberhaupt glauben wir, dass die Gefühle nach ihrer theoretischen und praktischen Bedeutung in der Scholastik etwas gar zu kurz kommen. Dann vermissen wir sehr eingehende Erörterungen über die Störungen des normalen Seelenlebens, über Geisteskrankheiten, Hypnotismus etc. Dem Spiritismus-Schwindel wird freilich noch in einem Nachtrag Beachtung geschenkt, aber da hätten wir es doch lieber gesehen, wenn anstatt dessen das hochbedeutsame Gebiet von Erscheinungen, die man unter dem Namen des Hypnotismus zusammenfasst, eingehender erörtert worden wäre, um so mehr, als wir es hier mit Erscheinungen zu thun haben, deren Thatsächlichkeit, von gewissen Einzelheiten abgesehen, heute ebensowenig bestritten werden kann, wie die Existenz des Traumes und des Nachtwandelns.

Münster i. W. **Dr. Matth. Kappes.**

**Versprechen und Verlesen.** Eine psychologisch-linguistische Studie von R. Meringer und K. Mayer. Stuttgart, Göschen 1895.

Da in diesem interessanten Schriftchen ein Thema behandelt wird, welches zwei verschiedenen Wissenschaften angehört, hat der Hauptverfasser R. Meringer, Fachmann in der Sprachwissenschaft und Professor für vergleichende Sprachforschung an der Universität Wien, einen Fachmann für Geisteskrankheit, K. Mayer, Professor für Psychiatrie und Nervenpathologie an der Universität Innsbruck, herangezogen. Unser Sprachforscher wurde zu dem Studium des „Versprechens" und „Verlesens" durch Nachdenken über die in den indogermanischen Sprachen so häufige „Dissimilation" geführt. Er stellte sich die Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht im Versprechen und Verlesen eine gewisse Gesetzmässigkeit sich nachweisen lasse, welche für die Erklärung der historischen Entwickelung der Sprache von Bedeutung sei.

Die Gesetzmässigkeit hat sich ihm durch langjährige eigene Beobachtung und fremde Beisteuer sicher ergeben, die Bedeutung für die Sprachentwickelung zu beurtheilen, stellt er den Fachgenossen anheim. Für seinen Theil ist er zufrieden, wenn „die Sprachforscher ihm zugeben, dass die Sprachfehler einen Redemechanismus enthüllen, der die Art, wie entfernte Laute im Worte oder Satze auf einander einwirken, zeigt."

Die häufigsten Sprachfehler bestehen in „Vertauschungen", d. h. in Verschiebungen der Theile des Satzes, den man sprechen will; man sagt ein Wort, einen Laut an unrechter Stelle, zu früh oder zu spät. Der verdrängte Laut erscheint an Stelle dessen, der ihn verdrängt hat, und so auch beim Worte; oder das Wort, bezw. der Laut erscheinen früher oder später neben oder an Stelle eines Wortes, bleiben aber auch an dem berechtigten Platze: „Zwecktischer Prak" für Praktischen Zweck, „Gegengeisteswart" für Geistesgegenwart. „Contaminationen" werden begangen dadurch, „dass man aus mehreren Sätzen (oder Theilen von Sätzen) einen macht, aus mehreren Wörtern eines z. B. „einen Schreckschuss einjagen", „zu Papier schreiben", „Substitutionen": Ein fränkischer Hausmeister, Muskelaffectation usw. — Im allgemeinen findet der Vf.:

„Fast alle unsere Sprachfehler gehen aus Störungen der anreihenden Thätigkeit unseres Intellects hervor. Wenn Wörter oder Laute verschoben werden, so gerathen sie an einen functionell ähnlichen Posten. Ist der Posten functionell (grammatisch) verschieden, so gilt als Regel, dass das verdrängende Wort die Form des verdrängten enthält. Die Auslassungen sind Entgleisungen, meist dadurch veranlasst, dass frühere und spätere Satztheile gleich oder sehr ähnlich sind. Eine Entgleisung ist auch durch Aehnlichkeit möglich, wenn ein anderes ähnliches Wort nahe unter der Bewusstseinsschwelle liegt, ohne dass es gesprochen zu werden bestimmt wäre. Das ist der Fall bei den Substitutionen."

Den Ausführungen des Vf.'s liegt der Gedanke zugrunde, dass sich

im Menschen ein Mechanismus der inneren Sprache ausbilde, welcher beim Versprechen sich Geltung verschafft trotz des bewussten Willens, richtig d. h. normal zu sprechen. Inbetreff dieser inneren Sprache und ihres Einflusses auf das Versprechen glaubt er nun als feststehendes Ergebniss von seinen und Mayer's Beobachtungen folgendes ansehen zu können:

„Die Laute der inneren Sprache sind ungleichwerthig. Bei einem Laute, der eben gesprochen wird, klingen alle bereits zu sprechen beabsichtigten, gleichwerthigen vor, die zuletzt gesprochenen, gleichwerthigen (allerdings etwas schwächer) nach, sodass diese Laute fehlerhaft jederzeit für den beabsichtigten eintreten können." „Diese rein erfahrungsmässig gewonnene Thatsache scheint mir den Schlüssel zu geben, um das Geheimniss aufzuschliessen, welche entfernte Laute aufeinander einzuwirken imstande sind und wie dies geschieht."

Die Beurtheilung dieser Ergebnisse in sprachlicher Beziehung müssen wir mit dem Vf. den Sprachforschern überlassen; für den Psychologen sind diese minutiösen Untersuchungen aber jedenfalls von Bedeutung, weil das äusserst complicirte Seelenleben nur durch Detailbeobachtungen, welche selbst auf abnorme Erscheinungen, ja auf diese bei manchen Problemen ganz besonders sich erstrecken müssen, unserem Verständniss erschlossen werden kann.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

**De substantiae corporalis vi et ratione** secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam. Dissertatio metaphysica, quam ap. facult. theolog. Lugdun. propugnab. P. Mielle, phil. Dr., theol. et iur. can. Lic. Lingonis (Langres), Rallet-Bideaut. 1894. gr. 8. XXVIII,413 p. *M.* 5.

Seitdem die alte Physik angesichts des gewaltigen, von den Peripatetikern nicht geträumten Fortschrittes der Naturwissenschaften als ein endgültig abgethanener Standpunkt mit Recht allgemein bezeichnet wird, wäre es — so wird nicht selten behauptet — endlich an der Zeit, auch mit der auf jener weiter bauenden Speculation, d. h. der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie, gründlich aufzuräumen. Der modernen „positiven" Wissenschaft genügen die Thatsachen der Wirklichkeit, die sie controlliren und registriren kann; weitere Fragen über Wesen und dergleichen „Uebersinnliches" verweist sie in das Gebiet des „Unerkennbaren." Fort also mit Urmaterie und Form, metaphysischen Truggebilden im Reiche der greifbaren Wirklichkeit!

Dem Vf. oben angezeigter Schrift gilt die alte, aristotelisch-scholastische Kosmologie noch keineswegs als abgethan. Mag man immerhin es lächerlich finden, die alte Physik mit ihren vier Elementen, dem *horror vacui* usw. wieder zu erwecken, so lässt ein Gleiches sich durchaus nicht

von der Naturphilosophie der Vorzeit behaupten. Denn diese hat keineswegs, wie behauptet wird, jene veralteten physikalischen Theorien zur Voraussetzung: Ausgangspunkt sind ihr vielmehr die allgemeinen, leicht erkennbaren Attribute der Körper, zu deren Erklärung, Ableitung und letzter Begründung sie die Fundamentalsätze einer noch immer — trotz Positivismus und Mechanismus — gesunden und lebenskräftigen Metaphysik verwendet, welcher auch die wahrhaft feststehenden Resultate der modernen Naturforschung als unantastbar gelten. Es ist also nicht nöthig, an Stelle des Hylomorphismus der Alten eine Naturerklärung im Sinne des Atomismus und Dynamismus zu setzen, oder aus Liebe zu den modernen Theorien die scholastische Lehre über das Verhältniss von Seele und Leib in der Menschennatur aufzugeben (p. I—XXVIII).

Nachdem in Kap. I. die Systeme des Atomismus, Dynamismus und Hylomorphismus im allgemeinen charakterisirt sind (p. 1—7), und eine kurze Geschichte der beiden ersteren von den Anfängen der Philosophie bis in die Neuzeit gegeben ist (Kap. II. u. III.; p. 8—54), werden in Kap. IV. die Fundamente des scholastischen Hylomorphismus durch kurze Widergabe des Inhaltes des 1. Buches der aristotelischen Physik und Erklärung der metaphysischen Grundbegriffe von Substanz, Ursache und Sein in scholastischer Auffassung (p. 55—70) dargelegt.

Der Körper als vollendete Thatsache *(in facto esse)* ist Gegenstand von Kap. V, worin der Reihe nach die Urmaterie, die Form sowie die gemeinsamen und die besonderen Attribute und Wirkungen beider behandelt werden (p. 71—153).

Die controverse Frage, ob der Materie eine Existenz zukomme unabhängig von der Form, glaubt Vf. negativ in streng thomistischem Sinn — *salvo meliore iudicio* — mit Berufung auf die „so fruchtbare" reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen überhaupt beantworten zu müssen (p. 107 sq.). Die gegentheilige — von Suarez u. A. vertretene — Ansicht scheine kaum den wesentlichen Unterschied zwischen substantialer und accidentaler Form halten zu können, auch erkläre sie nicht hinreichend die Einheit des Seins im Menschen (p. 111 sq.) — Ebenso wird die thomistische These von der Materie als *principium individuationis* vertheidigt (p. 113—128).

Von dem Körper in seinem Werden *(in fieri)*, der *generatio*, den sie vorbereitenden und bewirkenden Ursachen, ihren Wirkungen und ihrer Zweckstrebigkeit (Hierarchie der Formen) handelt Kap. V. (p. 154 bis 239).

Der Formaleffect der *generatio* ist die Einheit der Natur, welche dem Vf. in der Auffassung des Scotus und Palmieri nicht hinlänglich gewahrt erscheint (p. 190 sqq.) — Die Qualitäten des *mixtum* sind blos specifisch nicht numerisch mit denen der *elementa* identisch. — Die Formen der *elementa* beharren in dem *mixtum* nicht *formaliter*, auch nicht blos *potentialiter*, sondern *virtualiter*, zwar nicht insofern die Form des *mixtum* die Theilformen nur in eminenter Weise enthalte (Scotus), sondern insofern deren Qualitäten, wenn auch in abgeschwächter

Weise zurückbleiben (Thomas). Die Ansicht des sel. Albertus Magnus, in neuerer Zeit von P. T. Pesch[1]) in eigenthümlicher Weise erklärt, wonach die Formen nach ihrem realen nicht formellen Sein bleiben, scheint die Natureinheit nicht zu retten (p. 213 sqq.) — In der *generatio* der Lebewesen, welche, wie der Mensch, verschiedene Stufen des Lebens in sich begreifen, folgen die Formen auf einander nach dem Grade ihrer Erhebung über die Materie (p. 225—239).

Die Geschichte des hylomorphischen Systems gibt Kap. VII. (p. 240—272).

Seine Geschicke: Herrschaft, Verwerfung, Wiedereinsetzung theilt es mit der scholastischen Philosophie überhaupt. „In einem gewissen Sinne" erhielt es kirchliche Weihe durch die Definition des Concils von Vienne (p. 258). Gegenwärtig hat es in den Kreisen der christlichen Philosophie seine alte Stellung wieder erlangt, wenn auch in einzelnen und bedeutenden Fragen die Lösungen auseinandergehen (p. 261).

Die seitherigen Ausführungen — wendet sich der Autor (p. 273) ein — mögen das scholastische System immerhin als eine schöne, ingeniös ersonnene, mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese erscheinen lassen, der durchschlagende Beweis sei aber noch zu erbringen. Demzufolge versucht nun der Vf. in dem VIII. Kapitel, dem längsten (p. 273—418), die eigentliche Demonstration.

Nachdem die Objectivität der stetigen Ausdehnung gegen die Dynamisten (p. 274—301), die Activität der Körper (bezw. deren richtige Auffassung) gegen die Atomisten (p. 302—323) dargethan ist, sowie dass die Wesenheit des Körpers nicht mit seiner Ausdehnung oder Kraft zusammenfällt (p. 324—333), werden zunächst die Eigenschaften der Materie, besonders der lebenden im Empfindungsacte als Zeugen für die hylomorphistische Constitution (p. 334—357) aufgerufen, welches Argument besonders gegen Palmieri betont wird, sowie die substantialen Veränderungen (p. 358—379). Die substantiale Form im besonderen findet ihren Anwalt in der Einheit, der Erhaltung und dem Ursprung der Lebewesen, sowie in der Unmöglichkeit eines für sich subsistirenden Lebensprincips (380—402). Bedenkt man ferner, dass das peripatetische System der philosophischen und theologischen Lehre von der Natureinheit im Menschen am besten entspricht (wenn auch dessen Definition durch das Concil von Vienne nicht behauptet werden soll, p. 402), dass es die Mitte hält zwischen zwei Extremen und dessen verhängnissvollen Irrthümern, während es selbst nicht nur diesen entgeht, sondern auch mit dem ganzen System der philosophischen Wahrheit in organischem Zusammenhang steht, so muss man ihm wenigstens die Bedeutung einer rechtmässigen, vor allen wahrscheinlichen Hypothese zuerkennen (p. 402—418).

Den Schluss (Kap. IX.) bildet die Abhandlung über das Verhältniss der scholastischen Lehre zu den Naturwissenschaften in alter und neuer Zeit (p. 419—426).

Es war keine leichte Aufgabe, welcher der Herr Vf. in dem vorliegenden Werke sich unterzogen. Aber man wird ihm die Anerkennung

[1]) Die auf S. 210 Note 6 citirte Nummer aus Pesch, philosophia naturalis ist nicht 240, sondern 210 bzw. 230 sq.

nicht versagen können, dass der von ihm intendirte Zweck, die hohe Annehmbarkeit des aristotelisch-scholastischen Hylomorphismus zu zeigen, (p. 2, 416 sq.)[1]) recht wohl erreicht ist. In einzelnen Fragen gedenkt er ja selbst nicht definitiv zu entscheiden.

Ob wirklich die Lehre von der *distinctio realis* zwischen *essentia* und *existentia* so „fruchtbar" und fundamental ist, wie der Autor annimmt? — Mag die Materie ganz sicher als Individuationsprincip bezeichnet werden, insofern aus ihr jene Eigenschaften resultiren, welche für unsere Erkenntniss das Körperwesen individualisiren, oder insofern in der Materie der Grund einer ganz bestimmten Multiplicabilität der Körper, durch Fortpflanzung nämlich, liegt, so scheint uns die weitere Annahme des Vf.'s zum wenigsten nicht bewiesen. Den Einwurf, die Suarez'sche Lösung wiederhole nur das Problem, hatte der *Doctor eximius* sich mit Fonseca's Worten schon gemacht, darauf aber auch geantwortet (Disp. met. V,6. n. 1) — Die *successio animarum* im Menschen ist nicht frei von Anzweiflungen seitens hervorragender Theologen (Vgl. Palmieri, de Deo creante, th. 28; Inst. phil. II. p. 425). — Wenn der Vf. sagt, das Concil von Vienne habe dem hylomorphischen System eine „gewisse" kirchliche Weihe verliehen, so meint er damit wohl die allgemeine, allen Scholastikern gemeinsame, nicht die thomistische Fassung desselben. — Unter den Schwierigkeiten, welchen der Vf. begegnet (p. 201 sqq.), suchten wir vergebens die aus dem Conc. Trid. sess. XIII. cap. 3. entnommene, da wir eine befriedigende Antwort darauf noch nirgends fanden. Vielleicht wollte der Vf. auf die philosophischen Schwierigkeiten sich beschränken.

Uebrigens kann man der ganzen in fliessendem Latein geschriebenen Arbeit das Prädicat grosser Gründlichkeit und Vertrautheit mit der Scholastik nicht vorenthalten. Hoffentlich wird der Hochw. Herr Vf. seine speculative Begabung der Bearbeitung auch anderer, den Geist noch tiefer bewegenden, actuelleren Fragen zuwenden.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

---

**Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol** (Avicebron) dargestellt und erläutert von Dr. J. Guttmann. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1889. 8. IV,272 S. *M.* 6.

**Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.** Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Dr. Cl. Bäumker. Bd. I. Heft 2—4: **Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae, ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino.** Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Cl. Bäumker. Münster, Aschendorff, 1892—1895. 8. Fasc. I. S. 1—71. *M.* 2,75. Fasc. II. S. 72—209. *M.* 4,50. Fasc. III. S. XXII, 210—558. *M.* 10,75.

1. „Die Geschichte der jüdischen Litteratur in der spanisch-maurischen Periode, so überaus reich an wahrhaft glänzenden Erscheinungen, hat

[1]) Etwas mehr allerdings will er p. 273.

unter diesen keinen gefeierteren Namen aufzuweisen als den des Dichters und Philosophen Salomon ben Jehuda ibn Gabirol.“ Mit diesen Worten beginnt Guttmann eine anziehende Charakteristik seines mittelalterlichen Glaubensgenossen. In seinen poetischen Erzeugnissen profaner Natur sei er durch schwermuthsvolle Auffassung des Lebens gewissermaassen zu einem Dichter des Weltschmerzes geworden, während er mit seinen religiösen Poesien durch den darin ausgesprochenen Glauben an die ewigen Wahrheiten und die Gluth der Empfindung sich seit Jahrhunderten einen bevorzugten Platz im jüdischen Gebetsritual behauptet habe. Mit den Gedanken und Gefühlen des religiösen Dichters stehe freilich in schreiendem Widerspruche die durchaus pantheistische Weltauffassung des Philosophen, so dass es räthselhaft sei und bei den geringen Anhaltspunkten, die wir über sein Leben besitzen, wohl auch bleibe, wie sich zwei so verschiedene Geistesrichtungen in einem und demselben Manne vereinigen konnten.

Das philosophische Hauptwerk Gabirol's, welches uns erhalten ist, bildet die „Lebensquelle“. Nach einem darin gegebenen Hinweise hatte er vor derselben eine andere, nunmehr gänzlich verschollene Schrift, die seine eigenthümliche Ansicht von dem schöpferischen Willen entwickelt, verfasst unter dem Titel: „Origo largitatis et causa essendi“. Gegen die Vermuthung Munk's, Gabirol habe auch ein Buch über die Seele geschrieben, verhält sich Guttmann nicht geradezu ablehnend. Unterdessen versuchte Löwenthal jene Vermuthung genauer zu begründen.[1]) Zu den philosophischen Arbeiten Gabirol's zählt Guttmann noch zwei ethische Schriften: „Veredelung der Eigenschaften der Seele“, eine volksthümliche Darstellung der Moral, und „die Perlenauswahl“, eine Spruchsammlung. Der in der ‚Lebensquelle‘ (ed. Baeumker p. 269) enthaltene Hinweis auf eine weitere philosophische Schrift Gabirols: *tractatus de esse* scheint Guttmann entgangen zu sein. Oder sollte vielleicht das genannte Citat nicht auf ein eigenes und selbständiges Werk unseres Philosophen hinweisen?

Von den Gedichten Gabirol's hebt Guttmann namentlich die „Königskrone“ hervor. Auch seien uns von demselben Verfasser noch einzelne Proben einer philosophischen Schriftauslegung überliefert.

Die Quellen der Philosophie Gabirol's liegen, wenn wir etwa von seiner Doctrin über den Willen, welche deutliche Anklänge an die Logoslehre Philo's verräth, absehen, nicht im Gebiete des jüdischen, sondern des griechischen Gedankenkreises. Plato ist die einzige Autorität, auf die er sich ausdrücklich beruft; freilich ist es nicht Plato in seiner ursprünglichen Fassung, sondern in der Entwickelung und Umdeutung, welche die Neuplatoniker an seiner Lehre vornahmen.

---

[1]) Vgl. ‚Phil. Jahrb.‘ 5. Bd. (1892), S. 94—96.

Ohne Zweifel lag unserem Philosophen die auf Plotin zurückweisende, ursprünglich arabische Schrift der sog. Theologie des Aristoteles vor, wie er auch die *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus, sei es in einer vollständigen arabischen Uebersetzung oder in einem Auszuge (liber de causis) kennen konnte. Plotin entlehnt er den Gedanken von der allgemeinen Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form, während das andere Grundthema seiner Lehre vom schöpferischen Willen der Hauptsache nach als das originale Eigenthum seiner Doctrin zu betrachten sein wird. Mannigfache Anregung für einzelne Theile seines Systems verdankte er ferner offenbar der (pseudepigraphischen) Schrift des Empedokles *περὶ πέμπτης οὐσίας* und der Encyklopädie der lauteren Brüder.

Was den Einfluss der Lebensquelle betrifft, so ist ein solcher im Gebiete der arabischen Litteratur, obwohl das Werk ursprünglich in arabischer Sprache vorlag, nicht nachzuweisen. Aber auch in der jüdischen Philosophie konnten Guttmann's Nachforschungen nur sehr unerhebliche Nachwirkungen Gabirol'scher Gedanken feststellen. Die zahlreichsten Spuren finden sich in dem „Mikrokosmos" des Joseph ibn Zaddik (gest. 1149). Aber als bald nach diesem durch Mose ben Maimon die peripatetische Richtung ihren klassischen Ausdruck im Judenthume gefunden hatte, stellte sich der neuplatonisirenden »Lebensquelle« ein Damm entgegen, den auch der hebräische Auszug des Schemtob ben Joseph ibn Falaquera nicht mehr zu durchbrechen vermochte. In der Geschichte der jüdischen Philosophie verschwand allmählich jede Erinnerung an die Lehre von der universalen Materie und ihren Verfechter, so dass es erst der Entdeckung Munk's bedurfte, um derselben auch nur den Namen des letzteren wiederzugeben.

Zu einer um so bedeutenderen Rolle verhalf dagegen dem jüdischen Autor die lateinische Uebersetzung des Johannes Hispanus und des Dominicus Gundissalinus im Kreise der christlichen Scholastiker. Da war es vor allem Wilhelm von Auvergne, welcher in den Lehren des vermeintlichen Christen Avicebron den Ausdruck hoher und origineller Weisheit bewunderte. Wichtiger noch wurde, dass der gefeierte Lehrer der Pariser Hochschule und nachmalige erste Vertreter des Franciscanerordens an derselben, Alexander von Hales, die Doctrin von der Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form in sein System aufnahm, und Duns Scotus, welcher der ganzen späteren wissenschaftlichen Richtung des Ordens ihr eigenthümliches Gepräge gab, sich in einer bekannten Stelle der Schrift *De rerum principio* ausdrücklich auf Avicebron berief. Dem gegenüber widmeten der ‚Lebensquelle' zwar auch die Begründer der Ordensschule der Dominicaner wie aller neuen Litteratur, die sich dem gelehrten Abendlande durch die Araber darbot, ein eindringendes Studium, verhielten sich aber entschieden ab-

lehnend gegen die Grundthemata ihrer Doctrin. Uebrigens kann das, was Guttmann über den Einfluss des jüdischen Weltweisen auf die christlichen Scholastiker sagt, nur als eine Angabe allgemeinster Gesichtspunkte und Rücksichten, nach welchen jener Einfluss erfolgte, nicht als eine erschöpfende Darstellung desselben betrachtet werden.

Der grösste Theil der Guttmann'schen Schrift und ihr Hauptverdienst entfallen auf die Wiedergabe der Philosophie Gabirol's selbst. Dieselbe besteht grossentheils in einer treuen, gefälligen und klar verständlichen Uebersetzung des lateinischen Textes, welche durch den Stil der fortlaufenden Abhandlung die schleppende und unkünstlerische Dialogform des Originals vermeidet und an passenden Stellen, wie namentlich im fünften Tractate, einer mässigen Exegese und Kritik Raum lässt. Die im Vorworte ausgesprochene Absicht, nach den mangelhaften Arbeiten Munk's und Seyerlen's endlich eine ausreichende Kenntniss der Gabirol'schen Philosophie zu ermöglichen, ist dem Verfasser, wie ein Vergleich seiner Darstellung mit dem nunmehr vorliegenden lateinischen Texte der „Lebensquelle" lehrt, vollkommen gelungen.

2. Trotz dieser ausdrücklichen Anerkenntniss des eigenthümlichen Werthes des soeben besprochenen Werkes blieb hinsichtlich der „Lebensquelle" doch noch ein Wunsch zu erfüllen. Sie war nie durch den Druck vervielfältigt worden; nur in einer geringen Anzahl schwer zugänglicher Handschriften ist sie auf uns gekommen; und doch ist dem Forscher in der Geschichte der Philosophie in sehr vielen Fällen damit allein gedient, dass er einen Originaltext vor Augen hat. Das Verdienst, diesen Wunsch erfüllt und denjenigen Text der Oeffentlichkeit übergeben zu haben, aus welchem die lateinischen Gelehrten des Mittelalters ihre Kenntniss des jüdischen Philosophen schöpften, kommt Prof. Cl. Bäumker zu. Mit grösster Gewissenhaftigkeit schuf er eine Edition des *fons vitae*, welche durch die angestrebte Authenticität des Textes und die beigegebenen Wort- und Sachregister zu den mustergültigen Ausgaben zählt, die wir von mittelalterlichen Autoren besitzen.

Bekanntlich wurde der arabische Text der ‚Lebensquelle' bisher nicht aufgefunden. Dagegen sind vier Handschriften der Uebersetzung des Joh. Hispanus und Dom. Gundissalinus, eine Erfurter, zwei Pariser und eine von Sevilla bekannt, welche von Bäumker sämmtlich zur Herstellung des Textes seiner Ausgabe herangezogen wurden; und zwar konnte der Herausgeber die drei erstgenannten selbst einsehen, die vierte liess er sich zum Zwecke der Vergleichung photographiren. Auch die oben erwähnte auszugsweise hebräische Uebersetzung von Falaquera diente vielfach zur Verbesserung des überlieferten lateinischen Textes.

Als Anhang ist der Edition ein im 13. Jahrhundert entstandener Auszug aus der lateinischen Redaction der ‚Lebensquelle', den das Cister-

cienserkloster Lilienfeld in Oesterreich verwahrt, beigegeben. Er ermöglicht einen leichteren Ueberblick über das Gabirol'sche Werk.

Die Benützung der Bäumker'schen Ausgabe wird ganz besonders erleichtert durch den umfangreichen und mit grösstem Fleiss zusammengetragenen *Index rerum*, welcher in gedrängter Kürze die einzelnen Lehrpunkte Avicebron's charakterisirt und in zahlreichen Verweisungen mit Belegen versieht.

Ausgaben wie die vorliegende sind geeignet, die Hoffnung zu bestärken, dass sich die Lücken in unserer Kenntniss der mittelalterlichen Philosophie allmählich schliessen, und auch dieser Periode ernster Geistesarbeit noch eine wenigstens ähnlich intensive geschichtliche Durcharbeitung und eingehende Darstellung zu theil werde wie der Philosophie des Alterthums und der neueren Zeit, ehe die bestehende Neigung für geschichtliche Forschung anderen Bestrebungen Platz macht.

Regensburg. **Dr. Endres.**

# Zeitschriftenschau.

## A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1895.

**VIII. Bd., 6. Heft. E. Raehlmann, Ueber die Rückwirkung der Gesichtsempfindungen auf das physische und psychische Leben. S. 401.** Der Vf. fand schon früher durch Beobachtungen an Kindern und operirten Blinden, dass der Gesichtssinn für die Coordination der Bewegungen der Gliedmaassen von der grössten Bedeutung ist. Unter seinem Einfluss bildet sich erst ein normales Verhältniss zwischen Innervation und Bewegung aus. Fallen in krankhaften Zuständen die sensibilen Eindrücke der Hautoberfläche der zu bewegenden Glieder aus, „dann fehlt der Gradmesser, welcher über die Extension der ausgeführten Bewegung, über ihre Intensität, ja über die Ausführung selbst berichtet, und damit hört ebenfalls die Möglichkeit, richtig zu innerviren auf. Das ist der Zustand der mit Anästhesie behafteten Kranken. Hier leistet nun das Auge dieselben Dienste wie beim Kinde, indem es diesen Gradmesser ersetzt und den noch intact vorhandenen Bewegungsvorstellungen ihren jedesmal erforderlichen Umfang anweist. Der Gang und die zweckmässigen Bewegungen sind vollkommen erhalten, aber nur ausführbar unter Controle der Augen.“ In gleicher Weise hat sich gezeigt, dass bei vollständiger Anästhesie auch die Sprache nur unter Controle des Gehörs möglich ist; werden einem solchen Kranken die Ohren zugehalten, kann er keinen Laut hervorbringen; er wird stumm, wenn er taub wird, ebensowie ein Blinder lahm wird, wenn er das Gefühl verliert. Dass mit dem Mangel des Gefühlssinnes das Gehör oder ein anderer Sinn vicarirend eintrete, ist nicht richtig, nur ausnahmsweise kommen Fälle von hoher Entwickelung eines Sinnes bei Wegfall eines anderen vor. Wie mächtig der Gefühlssinn in das Seelenleben eingreift, beweisen die häufigen Gefühls-Hallucinationen und Delirien nach einer Operation, während sich der Kranke mit Verband im Dunkelzimmer befindet. In einem Falle fand R., dass durch die

Wiedererlangung des Gesichtssinnes bei einem Mädchen, das nach der Erblindung auch das Gehör und alle geistige und körperliche Frische verloren hatte, das Gehör wiederkam, und die Kranke körperlich wie geistig wieder neu auflebte. — **S. Landmann, Ueber die Beziehung der Athmung zur psychischen Thätigkeit. S. 423.** Nach A. Lehmann hängen die Empfindungsschwankungen bei sehr schwachen Reizen mit der Athmung zusammen; dagegen bestreitet G. Martius eine solche Abhängigkeit, weil die Athmung ein rein physiologischer Process sei. Dagegen fand Vf. durch Selbstbeobachtung einen sicheren Einfluss der Athmung auf das Seelenleben. Durch ein längere Zeit fortgesetztes tiefes Athemholen vermochte er Neuralgien abzuschwächen oder zu beseitigen. „Wahrscheinlich beruht die schmerzvermindernde Wirkung eines möglichst ausgedehnten Athmens auf den Veränderungen, welche von der Lunge durch den höchsten Grad des passiven Druckes an der Ausdehnung des Herzens und der grossen Gehirnblutgefässe hervorgebracht werden und secundär mit der Verminderung des Blutzuflusses zu den Gehirncentren eine Schwankung in der Empfindung bedingen.“ Bekannt ist ja, dass instinctiv der Mensch durch einen „Seufzer“, tiefes Athemholen, von einem heftigen Schmerze sich erholt. Weiter fand der Vf., dass durch tiefes Athemholen Schlaf herbeigeführt werden konnte, also eine Herabsetzung aller psychischen Thätigkeit, welche die nächste Einleitung zum Einschlafen bildet.

**IX. Bd., 1. Heft. F. C. Müller-Lyer, Zur Lehre von den optischen Täuschungen. Ueber Contrast und Confluxion. S. 1.** Wie im Gebiete der Wahrnehmungen durch Contrast zwei Farben sich heben, oder umgekehrt durch Confluxion z. B. eine blaue Scheibe auf dunkelem Untergrunde bei schwacher Beleuchtung den Grund blau erscheinen lässt, so lassen sich durch dieselben beiden Gesetze manche Sinnestäuschungen auf extensivem Gebiete erklären. „Extensionen treten in Confluxion, wenn sie parallel laufen, und sie contrastiren, wenn sie in entgegengesetzter Richtung liegen oder senkrecht zu einander stehen. Enge Nähe der Extensionen ist für beide Trugmotive selbstverständliche Voraussetzung.“ — **G. Wagner, Die spontane Umwandlung der Nachbilder der Sonne in reguläre Sechsecke oder Achtecke. S. 17.** Diese vom Vf. durch Uebung leicht zu habende Beobachtung beruht nach seiner Ansicht auf einer unbekannten Eigenschaft des Auges und einer selbsteigenen Thätigkeit der Retina. Er glaubt, durch sie werde die Erklärung der Nachbilder durch blos passive Ermüdung widerlegt, denn blose Ermüdung kann keine so regelmässigen Figuren herstellen.

**2. Heft. J. v. Kries, Ueber die Function der Netzhautstäbchen. S. 81.** Wenn ein rothes und ein blaues Papier bei Tageslicht gleich hell aussehen, wird bei zunehmender Dunkelheit das Blau heller als das Roth, ersteres ist noch erkennbar, wenn Roth schon ganz schwarz er-

scheint. (Purkinje'sches Phänomen.) Wenn man gleich helles Gelb und Violett stärker beleuchtet, nimmt die Helligkeit des Gelb schneller zu als die des Violett, bei Schwächung des Lichtes wird Gelb stärker verdunkelt als Violett. Helmholtz, Hering und Hillebrand erweiterten die Beobachtung dahin, dass ein sehr lichtschwaches Spectrum vom gut dunkeladaptirten Auge vollkommen farblos gesehen wird und zwar mit der stärksten Helligkeit am violetten Ende, nicht wie beim farbigen Spectrum im Gelb; im Gegentheil, das Roth kann ganz unsichtbar werden. Weiter fand A. König, dass letztere Erscheinung (das Farbloserscheinen schwachen Lichtes) nicht für sehr kleine Bilder gilt, welche ganz in die *fovea centralis* der Netzhaut fallen; hier wurde nämlich jeder Lichtpunkt (mit Ausnahme von einem Gelb (580 $\mu\mu$ Wellenlänge), sobald er überhaupt wahrnehmbar war, sogleich in seiner Farbe gesehen. Es zeigt sich so in der Netzhautperipherie eine Begünstigung der kurzwelligen Lichter gegenüber dem Centrum. Das war aus der Astronomie schon längst bekannt: lichtschwache Objecte verschwinden, wenn man sie fixirt, sie erscheinen, wenn man an ihnen vorbeiblickt. Dies gilt aber nur wieder für kurzwelliges Licht, und auch im indirecten Sehen erscheinen solche lichtschwache Objecte zwar deutlich aber farblos. Homogenes Licht aber wird auch bei geringster Intensität sogleich in seiner Farbe sowohl von der Peripherie wie vom Centrum erkannt. Also: „Bei geringer Lichtstärke und gut für das Dunkel adaptirtem Auge tritt (mit alleiniger Ausnahme der Stelle des deutlichsten Sehens) eine Art des Sehens hervor, welche 1. durch das Fehlen der Farben, 2. durch eine besonders hoch gesteigerte Empfindlichkeit für schwaches Licht, 3. endlich dadurch charakterisirt ist, dass im Vergleich zum gewöhnlichen Sehen bei mittleren und hohen Lichtstärken eine Begünstigung des kurzwelligen Lichtes gegenüber dem langwelligen stattfindet, so zwar, dass jene Steigerung der Empfindlichkeit überhaupt nur für kurzwelliges Licht vorhanden ist, für das Roth aber fehlt. Wir haben es hier in der That mit einer ganz eigenartigen von der gewöhnlichen verschiedenen Functionsweise unseres Sehorgans zu thun, einer Functionsweise, welche allein dem Centrum abgeht. Auf der anderen Seite wissen wir seit lange von einem allein im Netzhautcentrum fehlenden physiologisch-optischen Apparat, den Stäbchen.“ In dem Purkinje'schen Phänomen und in den damit zusammenhängenden Erscheinungen fungirt also der Stäbchen-Apparat. Dieser ist also ausgezeichnet 1. durch totale Farbenblindheit, 2. eine Erregbarkeit vorwiegend durch kurzwelliges Licht, 3. eine sehr hochgradige Erregbarkeit durch schwaches Licht, d. h. Dunkeladaptionsfähigkeit. Der Zapfenapparat ist dagegen trichromatisch und braucht stärkeres Licht. Diese Annahme findet eine anatomische Bestätigung in der starken Ausbildung der Stäbchen und dem Zurücktreten oder Fehlen der Zapfen bei Nachtthieren.

2] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1895. XI. Bd.

**1. Heft. C. Cranz, Ueber den Unendlichkeitsbegriff in der Mathematik und Naturwissenschaft. S. 1.** Nach einer Kritik der betreffenden Anschauungen F. Mayer's, Cantor's, P. Du Bois-Reymond's u. A. über den Unendlichkeitsbegriff kommt der Vf. zu folgenden Aufstellungen: „Das sog. mathematische Unendliche, wie es bei veränderlich gedachten Grössen oder Lagen innerhalb der Mathematik in der Form des Differentials, sowie des unendlich fernen Punktes einer Geraden, der unendlich fernen Ebene des Raumes usw. zur Anwendung kommt, besitzt keine inhaltliche, sondern nur formale Bedeutung und könnte deshalb vermieden werden; es dient nur als eine bequem abkürzende Redewendung .... bei Grössenverhältnissen um einen vollzogenen Grenzübergang anzudeuten." „Dagegen in der Naturwissenschaft und überall da, wo es sich um wirklich vorhandene Objecte handelt, werden vielfach Grössen als unendlich klein bezeichnet, welche in Wirklichkeit endlich klein sind; und diese werden sodann in der Rechnung den eigentlichen Differentialen der reinen Mathematik zugeordnet. Diese Bezeichnungsweise der Naturwissenschaft, die da erlaubt ist, wo über den wahren Sinn keine Zweideutigkeit entstehen kann, deutet dann lediglich an, dass eine Grösse $a$ so klein gegenüber einer anderen Grösse $b$ ist, dass im Hinblick auf den Genauigkeitsgrad der betreffenden Rechnung das schliessliche Resultat durch Vernachlässigung von $a$ nicht mehr beeinflusst wird." „Von einem constanten Unendlichgrossen oder Unendlichkleinen zu reden, oder nach der Realität der mathematischen Differentiale zu fragen, hat, da diese nur einer Abkürzung des Ausdrucks dienen, keinen Sinn. Alle Speculationen, welche auf der Verwendung des eigentlich mathematisch Unendlichen für Fragen der Religion, Ethik, Kosmologie oder Metaphysik beruhen, sind aus demselben Grund gegenstandslos." — **Fr. Kiesow, Versuche mit Mosso's Sphygmomanometer über die durch psychische Erregungen hervorgerufenen Veränderungen des Blutdrucks beim Menschen. S. 41.** „Nicht die geistige Anstrengung oder die Spannung der Aufmerksamkeit oder die Empfindung als solche, sondern die Gefühle und Affecte sind die Ursachen der Veränderungen des Blutdrucks am Menschen. Warum die Druckhöhe in einigen Fällen eine Senkung, in anderen und den meisten eine Hebung erfährt, oder warum eigentlich nur stets die Unlust, nicht auch das Gefühl der Lust in der Druckcurve zum Ausdruck kommt, erlaube ich mir nicht zu entscheiden." — **P. Mentz, Die Wirkung akustischer Reize auf Puls und Athmung. S. 61.** „Bei akustischen Reizen tritt zugleich mit der Empfindung eine regelmässige Verlängerung des Pulses und meist auch der Athmung ein, die jedoch bei einiger Dauer des Reizes wieder abnimmt, ja schliesslich

sogar in eine Verkürzung übergeht. Ebenso ist bei Wiederholung des Reizes die Pulsverlängerung eine geringere.“ „Infolge zunehmender Intensität tritt sowohl bei Geräuschen als bei Tönen und Klängen eine zunehmende Pulsverlängerung ein, die jedoch bei sehr hohen Intensitäten wegen unvermeidlicher Unlust wieder abnimmt, ja sogar in Verkürzung übergeht. Die Ursache der ursprünglichen Verlängerung ist wahrscheinlich eine directe Wirkung des psychophysischen Processes der Empfindung.“ „Es ergab sich, dass die Klänge der eingestrichenen und oft auch der kleinen Octave d. h. $c'—h'$ und $c—h$ die grösste Puls- und Athemsverlängerung und auch nach der Aussage der Reagenten die grösste Lust zur Folge hatte.“ „Bei der Folge von Schällen, d. h. Geräuschen sowohl als Tönen und Klängen zeigte sich der bedeutende Einfluss der Aufmerksamkeit. Wurde nämlich der Reiz, d. h. eine Folge von Schällen, mit nur unwillkürlicher Aufmerksamkeit aufgenommen, so trat regelmässig eine Verlängerung des Pulses und meist auch der Athmung ein. Wurde er dagegen mit besonderer (willkürlicher) Aufmerksamkeit entgegengenommen, so trat regelmässig eine Verkürzung des Pulses und vielfach auch der Athmung ein.“ Diese Pulsverkürzung nimmt bei längerer Dauer der ersteren fort und fort zu. „Die Lust an der Thätigkeit wird in ihrer pulsverlängernden Wirkung also schon von Anfang an durch die pulsverkürzende Wirkung der willkürlichen Aufmerksamkeit übertroffen.“ „Eine bestimmte Geschwindigkeit (der Tonfolge) bietet das Maximum von Lust. Nach beiden Seiten dieses Maximums, d. h. bei grösseren und geringeren Geschwindigkeiten nimmt die Lust mehr und mehr ab, und geht schliesslich durch einen Punkt der Indifferenz des Gefühlstones in Unlust über. Diese Unlust wächst dann bei noch weiterem Fortgang zu grösseren bezw. geringeren Geschwindigkeiten, um dann später wahrscheinlich wieder abzunehmen.“ Der Tact erweist sich besonders wirksam auf den Athem. Es ergab sich „ein vielfaches Zusammenfallen vom Athemgipfel und Athemthal mit den Metronomschlägen. Ganz dasselbe findet bei den betonten Schlägen eines objectiv gegebenen Klingeltactes vielfach statt. Man kann also sagen: Sowohl die einfachen Metronomschläge, wie die betonten eines gegebenen Tactes geben durch directe Innervation dem Athem einen Anstoss zum Beginn der Inspiration oder Exspiration.“ Auch beim rein subjectiven Tact treten dieselben Erscheinungen auf inbezug auf Zusammenfallen von Athemgipfel und -Thal mit den einfachen bezw. den betonten Metronomschlägen wie beim schon objectiv gegebenen Tacte. — **J. Ivan Birvliet, Ueber den Einfluss der Geschwindigkeit des Pulses auf die Zeitdauer der Reactionszeit bei Licht- und Tasteindrücken. S. 125.** In einer früheren Untersuchung[1]) zeigte der Vf., dass mit der

[1]) ‚Phil. Stud.‘ X. S. 160 ff.

Zunahme der Pulsfrequenz die Reactionszeit bei Schalleindrücken sich vermindert. Dasselbe ergab sich ihm nun aus neuen Versuchen auch für Gesichts- und Tasteindrücke. Freilich trifft dies nicht mehr zu, wenn der Puls einerseits ein Minimum, und besonders wenn er andererseits ein Maximum der Geschwindigkeit erreicht.

**2. Heft. Fr. Kiesow, Untersuchungen über Temperaturempfindungen. S. 133.** Der Vf. prüfte die Experimente von Blix, Goldscheider, Donaldsohn nach, welche für die Temperaturempfindungen bestimmte auseinanderliegende Kälte- und Wärmepunkte der Haut gefunden hatten. Er konnte dieselben nur bestätigen. Es stellte sich jedoch heraus, dass Punkte, die zu einer Zeit reagiren, später unempfindlich sind, und umgekehrt. Ferner fand er „neben mit schwachen Reizen erzeugten eisig kalt resp. brennend heiss empfundenen Empfindungspunkten solche von minimaler Stärke, die in der Qualität des Kalten eben kühl, in der des Warmen als kaum bemerkbar warm" wahrgenommen wurde. „Wichtiger erscheint die Thatsache, dass ich auf Hauptstellen stiess, auf denen mit den intensivsten Reizen keine punktförmige Auflösung derselben möglich war, und bei denen doch eine schwach diffuse Temperaturempfindung angegeben wurde, sobald ich die betreffenden Stellen mit der gleichen Reizstärke flächenhaft berührte." Goldscheider hält die Haarpupillen als maasgebend für die Anordnung der Temperaturpunkte, was Vf. nicht durchweg bestätigt fand. Die Wärme- und Kältepunkte sind von specifischer Natur, da dieselben auf mechanische Reize, Stiche, elektrische Reizung die ersteren mit Wärme-, die zweiten mit Kälteempfindungen reagirten. Ferner applicirte er den Kältepunkten einen warmen, den Wärmepunkten einen kalten Cylinder. Niemals könnte man auf einem isolirten Wärmepunkte eine Kälteempfindung erzeugen, selbst bei —.6° C. nicht; dagegen fand sich kein Kältepunkt, bei dem sich nicht bei einer gewissen Temperatur (47—50° C.) Wärmeempfindung einstellte; er glaubt daher den Satz aufstellen zu können, „dass die grosse Mehrzahl der Kältepunkte der Haut zugleich für Wärme empfindlich ist." — **A. Kirschmann, Der Metallglanz und die Parallaxe des indirecten Sehens. S. 147.** Der Vf. hat früher[1]) gezeigt, dass auch für das monoculare Sehen eine parallaktische Verschiebung des Objectes für die Tiefenwahrnehmung existirt und wirksam ist. Sie dient ihm nun dazu, den eigenthümlichen Glanz der Metalle und anderer Gegenstände zu erklären. Zur Erklärung des Glanzes überhaupt hatte bereits Wundt die Tiefendimension zu Hilfe genommen. Der wahre oder parallaktische Glanz beruht auf dem Zusammenwirken von regelmässiger und diffuser Reflexion und setzt als parallaktische Lichterscheinung die dritte Dimension voraus. „Als scheinbaren oder falschen Glanz dagegen bezeichnen wir gewisse

[1]) ‚Phil. Stud.' IX, S. 447.

bei rein diffuser Reflexion ungewöhnliche Helligkeitsverhältnisse, welche uns zu dem meist richtigen, zuweilen aber auch trügenden Analogieschluss veranlassen, dass es sich in den betreffenden Fällen um Flächen handle, welche auch parallaktischen Glanz veranlassen können." Für den Metallglanz speciell, der eine bekannte nicht näher zu definirende psychische Erscheinung, wie Roth, Blau ist, findet der Vf.: „I. Das Charakteristische des Metallglanzes beruht auf der Parallaxe des indirecten Sehens. II. Das von einer metallglänzenden Fläche reflectirte Licht besteht aus Componenten von erheblicher Wegdifferenz." — **M. Floy Washburn, Ueber den Einfluss der Gesichtsassociationen auf die Raumwahrnehmungen der Haut. S. 190.** Inbezug auf die Raumempfindlichkeit der Haut hat man bis jetzt gefunden: 1) Die Genauigkeit der Localisation tactiler Eindrücke, welche durch die Auffassung der Entfernung zweier punktueller Reize gemessen wird, variirt an den verschiedenen Hautstellen. 2) Dieselbe variirt bei verschiedenen Individuen. 3) Sie ist bei Blinden grösser als bei Sehenden. 4) Sie ist bei Kindern grösser als bei Erwachsenen. Zur Erklärung der grösseren Empfindlichkeit hat man $1^0$ einen Reichthum der Nervenendungen an den betreffenden Stellen in Verbindung mit der Lehre von den Localzeichen angenommen. $2^0$ Die Uebung, welche auch erklärt, dass gerade die beweglichen Körpertheile die empfindlichsten sind. Vfin. nimmt ein drittes Princip, die Gesichtsassociationen zu Hilfe. Wenn die Localisationsfähigkeit für eine Körperstelle bestimmt werden soll, entwirft der Befragte eine Art Karte von jener Stelle, wenigstens eine unbestimmte Reproduction der Gestalt und Grösse früherer Gesichtseindrücke, und bei der Localisation der vom Experimentator berührten Stelle macht er von dieser Karte Gebrauch. Daher erklärt sich z. B., dass man horizontale Entfernungen auf der Haut leichter beurtheilt als verticale. „Gewisse Hautstellen associiren sich leichter und lebhafter mit Gesichtsbildern als andere." Die Ueberlegenheit der Kinder erklärt sich daraus, dass ihre Gesichtsflächen sämmtlich kleiner sind. Die Versuche ergeben, „dass die Schätzung tactiler Eindrücke sich um so mehr der objectiven und vorherrschend durch den Gesichtssinn wahrgenommenen Distanz nähert, je mehr dieselbe mit der Fähigkeit der Uebertragung in Gesichtsvorstellungen verbunden ist." — **Th. Heller, Studien zur Blinden-Psychologie. S. 226.** Der Vf. kann nicht finden, dass das Gehör ursprünglicher Raumauffassungen fähig sei; „der Tastsinn ist der einzige Raumsinn des Blinden nicht blos in psychologischer, sondern auch in physiologischer Hinsicht." Auch der Hautsinn des Blinden ist nicht feiner als der des Sehenden. Dagegen sind die Tastbewegungen zur Auffassung des haptischen Raumes von derselben Bedeutung für den Blinden wie die Augenbewegungen für den Sehenden. Wenn der Hautsinn allein wirkt, ist schon ein (synthetisches) Tasten vorhanden, das analysirende Tasten

bringt successive das Tastorgan an die verschiedenen Stellen des zu erkennenden Körpers. Zur Auffassung der Tiefendimension dient das (mit der Hand) umschliessende Tasten. Unwillkürliche Tastbewegungen sind auch die Zuckungen der berührten Hautstelle, welche regelmässig bei Blinden auftreten. — **G. F. Lipps, Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik. S. 254.**

**3. Heft. A. Thiéry, Ueber geometrisch-optische Täuschungen. S. 307.** Man unterscheidet Bewegungs-, Farben- und Dimensions- d. h. geometrisch-optische Täuschungen. Die zwei ersteren Arten sind schon länger bekannt und leichter zu erklären; letztere sind erst durch die sog. Zöllner'sche Figur Gegenstand besonderen Studiums geworden. „Gewisse Dimensionstäuschungen zählen mehr als ein Dutzend gelehrter Erklärungen. Diese Theorien werden bald von rein physiologischen, bald von psychologischen oder psychophysischen Grundsätzen geleitet; sie widersprechen sich, bekämpfen sich oder ignoriren sich gegenseitig, und manche Gelehrte, wie z. B. Aubert erklären diesen Meinungsverschiedenheiten gegenüber unumwunden, dass sie überhaupt keine Erklärung zu geben wissen.“ Th.'s Abhandlung beschäftigt sich zunächst mit der Zöllner'schen Figur.“ — **P. Mentz, Die Wirkung akustischer Sinnesreize auf Puls und Athmung. S. 371.** Beim Auftreten von Lust tritt eine Verlängerung des Pulses, beim Auftreten von Unlust eine Verkürzung ein. Dies wird nicht nur von Schalleindrücken nachgewiesen, welche durch ihre Intensität, sondern auch durch ihre Qualität oder die Aufeinanderfolge von Schällen wirken. Es wurden weiter die Wirkungen der verschiedensten Affecte auf Athem und Puls untersucht, deren allgemeines Ergebniss war: „Zunächst tritt mit zunehmender Stärke der Affecte auch eine zunehmende Athemhöhe oder -Tiefe auf. . . . Dem entsprechen ja auch die sprachlichen Bezeichnungen: »Tiefsinn, ein tiefer Seufzer, tiefbetrübt, ein tiefer Schmerz« sowie »hochtrabend, hochhinaus, hochgemuth, hochherzig.« . . . Jedenfalls sind diese Ausdrücke vielfach aus der bemerkten Aenderung der Gemeinempfindung infolge dieser Athemänderung entstanden.“ Indes hat man sich „vor zu raschen Eintheilungen wie z. B. in ‚depressorische und excitatorische‘ oder ‚sthenische und asthenische Affecte‘ zu hüten; denn es liegt der wirkliche Sachverhalt hier weit tiefer.“ — **V. Henri und G. Tawney, Ueber die Trugwahrnehmung zweier Punkte bei der Berührung eines Punktes der Haut. S. 394.** Der sog. „Vexierfehler“ besteht darin, dass manchmal bei der Berührung eines Punktes der Haut mit einer Spitze zwei Punkte empfunden werden. Wundt, G. E. Müller erklären die Erscheinung rein physiologisch durch eine Art Irradiation, Fechner u. A. rein psychologisch. Nach genaueren Versuchen finden die Vff.: „dass die Wahrnehmung zweier Punkte bei der Berührung eines Punktes der Haut zunächst von physiologischen Bedingungen (wahrscheinlich den Nerven-

verbindungen des berührten Punktes) abhängt, dass sie aber durch psychische Vorgänge, wie Wissen und Erwartung, beeinflusst wird.“ — **Th. Heller, Studien zur Blindenpsychologie. S. 406.** „2. Das analysirende Tasten.“ „Wenn wir den Vergleich mit den Verhältnissen des Lichtsinnes weiterführen, so können wir jene punktförmige Stelle des Tastfingers, welche successive mit den Theilen eines Objectes in Berührung kommt, als Fixationspunkt der Hand bezeichnen. Beim analysirenden Tasten geben die Conturen der Gegenstände die Bahnen an, längs welcher sich der Tastfinger bewegt; in ähnlicher Weise wie beim Sehen gewinnen die ersteren daher die Bedeutung von Fixationslinien.“ „3. Die Entwickelung des Tastraumes.“ Zunächst entwickelt sich ein engerer Tastraum; „als Endresultat ergibt sich die Ausbildung jenes Tastsystems, das wir schon früher als den Bedürfnissen der räumlichen Auffassung vollkommen entsprechend erkannt haben.“ „Innerhalb des engeren Tastraumes wird die Mannigfaltigkeit der Tastempfindungen durch eine psychische Synthese mit der Einheit der räumlichen Vorstellung verbunden.“ Der Vf. handelt dann weiter von der Blindenschrift. Aus den verschiedenen Methoden hat sich die von Braille, welche durch die Zahl (bis zu sechs) und die Lage von Punkten alle Buchstaben und Ziffern bezeichnet, am meisten bewährt. Eine ausserordentliche Feinheit des Tastsinnes zeigen die Blinden an den Lippen und der Zunge, als einem zusammengehörigen Tastorgan. Ein blindes Mädchen vesmochte damit die einzelnen selbst inneren Theile einer Blüthe zu untersuchen und so die Bestimmung einer Blüthe von Amygdalus communis bis in's kleinste Detail vorzunehmen.

## B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

**1] Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1895.

**3. Heft. O. Flügel, Neuere Arbeiten über die Gefühle. (Fortsetzung). S. 165.** Weder die ästhetischen noch die sittlichen Urtheile lassen sich aus dem Egoismus, durch Zuchtwahl u. dgl. erklären. Aber die geschlechtliche Zuchtwahl soll die Schönheit gezüchtet haben. Aber thatsächlich zeigen die Weibchen keinen Gefallen an der Schönheit der Weibchen, weder an deren Zeichnung, noch an deren Gesang, noch an deren Tänzen. Es ist durchaus nicht nachzuweisen, dass die Weibchen die in unseren Augen schöneren Männchen bevorzugen. Die sexuelle Zuchtwahl der Weibchen ist eine völlig grundlose Hypothese. . . . Hätten die Weibchen einen derartigen Geschmack, dann hätten sie ja das, was man erklären will, nämlich Schönheitssinn und zwar hätten sie diesen

Sinn noch ehe das Schöne in Wirklichkeit vorhanden war. . . . Es geht auch die Bewerbung keineswegs ausschliesslich von den Männchen aus. Sie geht, wenigstens bei unseren Hausthieren, ebenso oft vom Weibchen aus. Das richtet sich nach dem Erwachen des Geschlechtstriebes. Dieser erwacht gar oft bei dem jüngeren, aber besser genährten Weibchen frühzeitiger als bei den älteren Männchen. Recht auffällig z. B. bei Tauben. Sollen nun die Männchen keinen Schönheitssinn gehabt haben, keine sexuelle Zuchtwahl getroffen haben? In diesem Falle müssten nämlich auch die Weibchen immerfort in's Schönere variirt haben." Bei der Schönheit der Raupen, der Muschel, der Fische, insbesondere bei der Tiefsee-Fauna, wo aus Mangel an Licht Farben und Zeichnungen nicht zur Geltung kommen, kann ohnedies nicht von geschlechtlicher Auswahl die Rede sein. Darum urtheilt denn auch H. Rödel, selbst ein Darwinist: „Dass das ästhetische Gefühl der Thiere überall so hoch ausgebildet sei, darf mit gutem Grunde bezweifelt werden. Darum ist man wieder zur natürlichen Zuchtwahl zurückgekehrt. J. Stolzmann fand in Peru bei den Kolibri eine grosse Ueberzahl der Männchen über die Weibchen. Diese schädigt aber die Art, darum müssen sie reducirt werden; das geschieht durch das bunte Gefieder, welches sie ihren Feinden auffallend sichtbar macht." Dagegen bemerkt F., dass diese Behauptung in ihrer ganzen Tragweite nicht haltbar ist. „Denn fallen z. B. die am lebhaftesten gezeichneten Männchen ihren Verfolgern am ehesten zum Opfer, so würden nur die übrig bleibenden weniger gekennzeichneten Individuen Aussicht haben, die Art fortzupflanzen, und so würde im Laufe der weiteren Entwickelung eine Auslese gerade in umgekehrter Richtung stattfinden, die mit der Gleichheit des Habitus beider Geschlechter endigte." Wie steht es aber mit der Entwickelung der Schönheit und des Schönheitssinnes im Leben der Völker? Führt der Mangel an Schönheitssinn einen Menschen oder ein ganzes Volk in's Verderben? Keineswegs, im Gegentheil, wenn das ganze Trachten der Menschen nur auf den Nutzen gerichtet wäre, müssten sie im Kampfe gegen alle anderen, welche thatsächlich selbst im rohen Urzustande so grosse Kraft und Zeit auf das Schöne verwenden, siegen. — **F. Ballauf, Zur Ursprünglichkeit der ästhetischen Gefühle. S. 174.** Die ästhetischen wie die sittlichen Urtheile können, wie schon die erste Entwickelung des Kindes und die Jugendzeit der Völker zeigt, nicht anerzogen werden.

**4. Heft. O. Flügel, Neuere Arbeiten über die Gefühle. S. 245.** (Forts.) „Das Gute und Nützliche." „Wohlwollen." „Der feinere Eudämonismus und die absolute Ethik." — **M. Fack, Zählen und Rechnen. S. 262.** „Mit Hilfe einer festen Reihe wird es uns möglich, irgendwelche Mengen (von Dingen oder Zuständen) zu zählen. Die Zählergebnisse nun heissen Anzahlen oder Zahlen. Bedenkt man, dass die Zahlen Zählergebnisse sind, bedenkt man weiter, dass immer etwas (Dinge oder

Zustände) vorhanden sein muss, ehe man zählen kann, so leuchtet einem ohne weiteres ein, dass jede (absolute) Zahl eine benannte ist. Die Benennung lässt man zwar vielfach hinweg; aber das geht nur deshalb an, weil es nicht darauf ankommt, welcher Art die Zählobjecte sind, sondern nur darauf, dass überhaupt Zählobjecte zur Verfügung stehen. ... Der Umstand, dass die Zahl nicht an bestimmte Qualitäten (die inhaltsärmsten Dinge eignen sich am besten zum Zählen!) gebunden ist, macht es übrigens auch erklärlich, wie der Schein, als gäbe es eine ‚reine Zahl' entstehen konnte." „Zweiter Theil: Das Rechnen im Zahlraum von 1 bis 10."

2] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1894.

**IX. Bd., 2. Heft. M. Glossner, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. S. 129, 257.** Gegen Frohschammer. VIII. Psychologie. IX. Ethik und Politik. — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 152.** Richtet sich gegen die Jesuiten Frins und Pesch. — **E. Rolfes, Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele. S. 181.** Der Unsterblichkeitsbeweis des Aristoteles kann auf folgenden Syllogismus zurückgeführt werden: „Wenn es eine eigene Thätigkeit oder Affection der Seele gibt, dann kann sie vom Körper getrennt werden." „Nun erklärt Aristoteles im 4. Kap. des 3. Buches ‚von der Seele' die denkende Seele auf Grund ihres Denkens wirklich als eine überorganische, rein geistige Substanz, und den Verstand, also das unmittelbare Subject des Denkens, als getrennt und nicht in der Weise des sinnlichen und wahrnehmenden Vermögens in seiner Thätigkeit an den Leib gebunden, und entsprechend lesen wir dann im folgenden Kapitel den entscheidenden Schlusssatz, dass die denkende Seele oder der *Nus* unsterblich und ewig ist." Nun hat aber Aristoteles selbst wieder Aeusserungen, welche Bedenken gegen die einzelnen Sätze erwecken, noch mehr werden solche von neueren Philosophen erhoben: diese nun versucht der Vf. zu heben. — **G. Feldner, Die potentia obedientialis der Creaturen. S. 201.** (Schluss): „XI. Die gehorsame Potenz besteht nicht in der natürlichen transscendentalen Hinordnung zu den Gütern der Uebernatur." „XII. Die gehorsame Potenz besteht in der inneren Möglichkeit oder Nichtrepugnanz."

**3. Heft. C. M. Schneider, Die Grundprincipien des hl. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus. S. 283.** „V. Das Eigenthum." „Die bestehenden Hauptmeinungen." „2. *a)* Die Natur und der Communismus." „*b)* Der Privatbesitz und die Person." „3. Das Richtige in den anderen Ansichten." — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 318.** Weiter gegen Pesch und Frins. „Eine Selbstbestimmung des Willens, die von keinem anderen abhängt, besitzt nur Gott. Ziehen es die Molinisten vor, lieber Pantheisten als Thomisten zu sein, so können wir sie

daran natürlich nicht hindern!" „Die Molinisten sind aber auch damit noch nicht zufrieden. Sie wollen mehr sein als Gott!" Der Vf. stellt dagegen fünf Principien des hl. Thomas auf, aus welchen sich „mit mathematischer Genauigkeit" „die absolute Nothwendigkeit der *praemotio physica*" ableiten lasse. — **E. Rolfes, Der Beweis des Aristoteles über die Unsterblichkeit der Seele. S. 355.** Um den Satz zu beweisen, dass der Verstand „unvermischt" ist, weist Aristoteles daraufhin, dass er alles Wirkliche denkt, also der Wirklichkeit nach nichts von dem ist, was er denkt. Der hl. Thomas hat diesem Beweise folgende Fassung gegeben: Hätte das intellectuelle Princip die Natur irgend eines Körpers an sich, so könnte es nicht alle Körper erkennen; denn jeder Körper hat eine bestimmte Natur. Was aber irgend eine Mehrheit von Dingen erkennen kann, darf nichts von ihnen in seiner Natur beschlossen tragen. Suarez bestreitet die Beweiskraft dieses Argumentes, der Vf. sucht sie aufrecht zu halten, indem er zwischen subjectiver und objectiver Universalität unterscheidet.

**4. Heft. M. Glossner, Die Philosophie des hl. Thomas von Aq. S. 385.** X. Politik. Schlusswort: „Es ist wohl kaum je eine kühnere und grundlosere Behauptung ausgesprochen worden als diejenige, die im Schlussurtheil des Kritikers (Frohschammer) liegt: sie bietet in allen Beziehungen Schwächen, Unklarheiten, und Irrthümer, so dass kaum irgend eine haltbare, der Wahrheit völlig entsprechende Aufstellung darin sich findet!" — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 398.** „Behaupten die Molinisten, dass in den Creaturen nicht die geringste Bewegung irgendwie stattfinden könne, ohne dass Gott dabei activ thätig wäre, und sie leugnen dabei hartnäckig die Bestimmung oder Determinirung der Creaturen durch Gott, so reden sie offen und im vollen Bewusstsein die Unwahrheit!" — **M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. S. 426.** Siebenter Artikel. Inspiration und (alttestamentlicher) Kanon. — **C. M. Schneider, Die Grundprincipien des hl. Thomas von Aq. und der moderne Socialismus. S. 450.** „VI. Das Geheimniss der Dreieinigkeit!" „I. Natur und Person!" „II. Richtschnur und Thätigkeit, Freiheit und Nothwendigkeit!" „III. Die Dreieinigkeit, das Fundament des Eigenthums!"

**X. Bd., 1. Heft. Zahlfleisch, Die in den drei unter dem Namen des Aristoteles uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode. S. 1.** Die Eudemische Ethik steht der Nikomachischen näher als die *Magna moralia*. Letzere ist viel kürzer und verfällt häufig in den Ton der Polemik in der Art dialogischer Form. Die Nikomachische Ethik hat sich ein Ziel gesteckt, welches, wie gewöhnlich in den Aristotelischen Schriften, nur auf einem Umwege von diesem Autor erreicht werden soll. Der Verfasser untersucht nun in der Ethik des A. *a)* die εὐδαιμονία, *b)* die Tugend. — **G. v. Holtum, Zur logischen Lehre vom Satze.**

S. 22. „A. Zur logischen Lehre von der propositio“ „B. Zur logischen Lehre von der oppositio propositionum“ — **J. L. Jansen, Der Aequiprobabilismus und seine philosophische Begründung. S. 57.** Der Vf. bekämpft mit Zugrundelegung der Schrift: Apologetica de aequiprobabilismo Alphonsiano historico philosophica, iuxta principia Angelici Doctoris Auctore J. De Paigny C. SS. R. und der darin betonten philosophischen Gründe für den Aequiprobabilismus mehrere Probabilisten, wie Huppert, Leimbach. — **J. v. Leonissa, O. M. Cap., Die unbefleckte Empfängniss der Gottesmutter und der hl. Thomas. S. 45.** Von einem Widerspruch des hl. Thomas gegen die unbeflecte Empfängniss kann nach dem Vf. keine Rede sein. Er polemisirt gegen Többe und nimmt C. M. Schneider in Schutz. — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 64.** Der Vf. resumirt in „vier oder fünf Hauptgrundsätzen der Vergangenheit seine Ausführungen“, welche „jedes Buch der Molinisten überflüssig machen“ 1° Die Creaturen haben nicht blos eine Wesenheit bei ihrer Schöpfung von Gott erhalten, sondern auch Vermögen, die das Princip der Thätigkeit bilden. 2° Diese Vermögen sind so eng mit dem Wesen verbunden, dass kein Geschöpf ohne sie existirt oder ist. 3° Diese Potenzen sind bald in Thätigkeit, bald „ruhen“ sie, ohne jedoch in diesem Falle die Fähigkeit zu verlieren, wieder in Thätigkeit überzugehen. 4° Gott bewegt eine jede Creatur ihrer Natur und Beschaffenheit entsprechend. Auf die Art und Weise, wie Gott die Natur und Potenzen der Dinge bei der Schöpfung eingerichtet hat, werden sie auch von Gott bewegt. 5° Die Nothwendigkeit oder die Contingenz bezw. Freiheit der Creaturen darf nicht nach der Nothwendigkeit oder Contingenz der höheren, ersten, sondern muss nach der Nothwendigkeit oder nach der Contingenz der secundären, unmittelbaren Ursache betrachtet werden. Die „Neu-Thomisten“ sagen mit ihrem Meister: Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo; und: motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. 1. 2. q. 109 a. 1. und c. Gent. III, 149.

# Miscellen und Nachrichten.

**Die Psychologie des Schreibens.** Unter der Psychologie des Schreibens kann man zweierlei verstehen: Erstens man kann wissenschaftlich untersuchen, welches der psychologisch-physiologische Mechanismus ist, durch welchen das Schreiben ermöglicht wird. Zweitens: wie kann man aus der Beschaffenheit der Schrift auf die psychischen Eigenthümlichkeiten des Schreibers schliessen? Mit letzterer Frage hat man sich schon ziemlich früh beschäftigt (Lavater, Goethe, der Jesuit Flandrin). Am bedeutendsten aber ist das Werk des Abbé Michon: „Système de Graphologie. L'art de connaitre les hommes d'après leur écriture", welches sieben Auflagen erlebte, und auch jetzt noch nicht überholt ist, sondern der modernen Graphologie als Grundlage dient. Denn diese Kunst wird ja vielfach selbst in populären Zeitschriften fortwährend geübt. Die Psychologie des Schreibens im ersten Sinne ist aber ein Product der neuesten Zeit; sie gibt, indem sie den eigentlichen Schreibmechanismus nicht in der „Hand", sondern im Nervencentrum nachweist, der praktischen Graphologie erst eine wissenschaftlichere Grundlage. Beides hat nun W. Preyer in einer interessanten Schrift mit einander in Verbindung gesetzt und somit eine Psychologie des Schreibens nach ihren zwei Seiten hin geliefert. Wir müssen aber gestehen, dass der erste Theil viel mehr der Beachtung des Psychologen werth ist, und auf solideren Grundlagen beruht, als der zweite, welcher die Deutung der Schriften unternimmt. Inbetreff des physiologischen Schreibcentrums bemerkt Preyer:

„Es müssen gewisse Theile der Grosshirnrinde sein, von welchen die motorischen Impulse zur Bewegung der Federspitze ausgehen, weil nach Verlust derselben jede Möglichkeit zu schreiben aufhört. Diese Theile der Rinde bilden sich nur durch Schreibunterricht aus, fehlen daher den Mikrokephalen, welche nicht schreiben lernen können, wie den Thieren. Ob aber das so entstehende Schreibcentrum ein kleiner circumscriptiver Bezirk ist, wie das Broca'sche Sprachcentrum, oder ein grosses Gebiet umfasst, also kein Centrum im anatomischen Sinne, kann noch nicht entschieden werden[1]),

[1]) Zur Psychologie des Schreibens. Mit besonderer Rücksicht auf individuelle Verschiedenheiten der Handschrift. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1895.

da ein Fall von totaler Agraphie, die als einzige Ausfallserscheinung nach Verletzung eines sehr kleinen Rindengebietes aufgetreten wäre, soviel ich finde, nicht bekannt ist. Selbst wenn ein solcher Fall vorkäme, bei dem die rechte Hand, ohne sonst gelähmt zu sein, nur wegen Schädigung einer einzigen kleinen Stelle im Grosshirn nicht mehr schreiben könnte, würde es doch noch ein anderer Körpertheil, die linke Hand, der Mund, der Fuss, noch können, und die Unsicherheit inbetreff der Natur des rechtshändigen wie jedes anderen Schreibcentrums bliebe bestehen.

„Nichtsdestoweniger lässt sich vom Schreibcentrum, als dem morphologischen Substrat der Schreibbewegung im Gehirn, zweierlei mit der höchsten Wahrscheinlichkeit aussagen. Erstens kann es mit dem Sprachcentrum nicht identisch sein. Zweitens muss es ein bilateral-symmetrisches Gebilde sein, auch wenn das Kind ausschliesslich mit der rechten Hand schreiben gelernt hat."

„Der erstere Satz wird bewiesen durch die Thatsache, dass nach totalem Verlust der Sprache das Vermögen zu schreiben erhalten bleiben kann. Nur muss hierbei beachtet werden, dass trotzdem normaler Weise ein sehr fester Zusammenhang zwischen Schreib- und Sprachcentrum existirt. Denn nur derjenige, welcher bereits sprechen gelernt hat, ist imstande schreiben zu lernen. Es ist keineswegs erforderlich, dass gerade das gewöhnliche articulirte hörbare Sprechen vorher erlernt worden sei, auch die Fingersprache genügt. Ja, das Schreiben selbst ist im buchstäblichen Sinne eine Art Fingersprache. Aber es ist ein stummes Sprechen von bereits Gesprochenem, sei es unmittelbar Gehörtem — beim Dictate, sei es früher Gehörtem oder innerlich Gesprochenem — d. h. Gedachtem und auswendig Gelerntem oder — beim Copiren — schon Geschriebenem."

„Die nicht seltenen Fälle, bei denen der Kranke ausser Stande irgend etwas vorzulesen, etwas Vorgesagtes nachzusprechen und freiwillig zu sprechen, doch das Gesprochene versteht, und sehr gut aufschreiben kann, auch die Schrift versteht und richtig copirt und seine Gedanken richtig mittelst der gewöhnlichen Schriftzeichen ausdrückt, also willkürlich zu schreiben vermag: diese Fälle von ataktischer Aphasie ohne Agraphie und Paragraphie beweisen, dass das Schreibcentrum, von dem die Impulse zum Schreiben von Wörtern ausgehen, nicht mit dem Sprachcentrum identisch sein kann, von dem die Impulse zum Sprechen derselben Wörter ausgehen.

„Zugleich wird aber durch andere Formen der Aphasie die feste organische Zusammengehörigkeit beider Centren dargethan. Denn bei der gewöhnlichen ataktischen Aphasie treten Aphasie und Agraphie zugleich ein, während bei der centrosensorischen Aphasie sowohl das Vermögen, willkürlich zu sprechen, als auch das, willkürlich zu schreiben, erhalten sind, und die Fähigkeit, nachzusprechen, zugleich mit der, Dic-

tirtes nachzuschreiben, erlischt. Indessen beweist das Erhaltensein des Vermögens, eine Vorlage richtig abzuschreiben, welche nicht laut gelesen werden kann, gerade in diesem Falle, wie auch bei der ataktischen Aphasie, die relative Autonomie des Schreibcentrums.“ „Die functionelle und höchst wahrscheinlich auch die anatomische Zusammengehörigkeit beider Centren wird ferner durch diejenigen Fälle dargethan, wo das willkürliche Schreiben und Sprechen verloren gingen, dagegen das Verständniss des Gesprochenen und des Geschriebenen, das Vermögen, laut zu lesen und abzuschreiben, nachzusprechen und nachzuschreiben, erhalten bleiben. „Den functionellen Parallelismus der beiden Centren beweist endlich noch der merkwürdige von Lichtheim (im deutschen Archiv für klinische Medicin, 36. Bd. 1885) beschriebene Fall des Joh. Ulrich Schwarz, welcher zwar das Verständniss der Sprache und der Schrift verloren hatte, aber willkürlich sprechen und schreiben, nachsprechen und nachschreiben, laut lesen und copiren konnte.

„Ueberhaupt geht aus der von Lichtheim gegebenen scharfsinnigen Darlegung der Beziehungen der Aphasie zur Agraphie zweifelfrei hervor, dass bei allen Menschen, welche zuerst articulirt sprechen und dann in der üblichen Weise lesen und schreiben gelernt haben, das Schreibenlernen vom Sprechenlernen abhängig ist, ohne dass, nachdem einmal beides erworben worden, das Schreiben an dieselben Hirntheile gebunden sein kann wie das Sprechen. Mit andern Worten: das Schreibcentrum ist vom Sprechcentrum verschieden, hängt aber mit ihm zusammen, sodass, was auf dieses wirkt, auch auf jenes wirken kann, und zwar gibt es ein sensorisches und ein motorisches Schreibcentrum, geradeso wie es ein sensorisches und ein motorisches Sprechcentrum gibt. Die zum Schreiben erforderlichen Erinnerungsschriftbilder bleiben bei sehenden Taubgeborenen in der Sehsphäre und Fühlssphäre, bei Blindtaubgeborenen nur in dieser deponirt.“

„Der zweite Satz, dass das Schreibcentrum bilateral-symmetrisch, also paarig sein muss, wird durch pathologische Erfahrungen und einfache physiologische Versuche bewiesen. Aus jenen geht hervor, dass nach Lähmung der rechten Hand infolge von Läsionen der linken Grosshirnhemisphäre die linke Hand sehr leicht schreiben lernt.“

Dass mehr das Gehirn bezw. die Seele, als die Hand den Charakter der Schrift bestimmt, beweisen einige sehr auffallende hypnotische Erscheinungen. Man suggerirte einem Manne in der Hypnose, er sei noch ein Knabe, und er schrieb in diesem Zustande eine Kinderschrift, ein anderer, dem man einredete, er sei ein Weib, schrieb in diesem Zustande eine weibliche Hand. Manche Medien liefern die Schriften verschiedener Verstorbener, welche, wenn auch vielleicht nicht der Wahrheit entsprechend, doch unter sich charakteristisch verschieden sind. Ein sehr musikalischer zwölfjähriger Knabe producirte im Traumzustande die Namensschriften

verschiedener Musiker, die zum theil Anklänge an den wirklichen Schriftcharakter zeigten, jedenfalls von einander verschieden waren. Wahrscheinlich hatte der Knabe die Handschriften der betreffenden Künstler gesehen und sie nun in seiner gehobenen Stimmung nachgeahmt; vielleicht bestimmte auch die Meinung, die er sich vom Charakter des betreffenden Musikers gemacht hatte, ihm eine demselben entsprechende Schrift unterzulegen und dieselbe zu reproduciren.

Auf diese Beobachtungen nun stützt Preyer den praktischen Theil seiner Psychologie des Schreibens, die Graphologie im engeren Sinne, d. h. die Deutung des geistigen Charakters aus der Handschrift. „Der Zusammenhang zwischen psychischen und physischen Vorgängen tritt beim Schreiben fasslicher zu Tage als bei irgend einer anderen willkürlichen Bewegung. Denn keine hinterlässt so deutliche, unmittelbare Spuren, welche während langer Zeiten unverändert bleiben und fern von ihrem Urheber diesen mit Sicherheit zu bezeichnen gestatten. Es erfordert nur geringe Uebung, um allein an der Handschrift den Absender eines Briefes zu erkennen. Ein Fremder kann sogar in vielen Fällen dessen Abstammung angeben. Denn sowie es Nationalphysiognomien, Nationaltrachten, nationale Geberden gibt, gibt es auch Nationalhandschriften. Die englische ist von der französischen und italienischen so verschieden, dass auch dem in der Schriftvergleichung Unerfahrenen die Verschiedenheit sogleich auffällt.“

Daraus ergibt sich ganz sicher ein Zusammenhang zwischen Schrift und Schreiber im allgemeinen, problematischer gestaltet sich die Sache, wenn man versucht, im einzelnen aus einer Schrift den geistigen Charakter des Schreibers zu bestimmen. Preyer versucht auch dieses, und wenn wir ihm in den einzelnen Deutungen auch nicht rückhaltlos beistimmen können, so ist doch die Analyse der Schrift, die er für diesen Zweck vornehmen musste, von dauerndem Werthe. Die Eigenschaften nämlich, durch welche individuellen Verschiedenheiten der Schriften, und also der Charakter einer Schrift zustande kommt, sind sehr zahlreich und zum theil sehr minutiös. Preyer hat sie auf 10 Gruppen zurückzuführen gewusst; nämlich

1. Die Form der Buchstaben, Ziffern, Interpunctionszeichen. Dieselbe ist bedingt vorzüglich durch den Richtungswechsel der Federspitzenbewegung, durch die Länge des in jeder Richtung zurückgelegten Weges und durch die Häufigkeit und Art der Unterbrechung des continuirlichen Federzuges.

2. Die Verbindung der Schriftzeichen (Buchstaben und Ziffern) mit einander. Die continuirliche Federbewegung kann seltenere oder häufigere Absätze zeigen.

3. Die Vollständigkeit der Schrift hängt ab zumeist von der Vermeidung von Unterbrechungen in den Strichen eines Buchstaben der Wörter, in denen keine Buchstaben fehlen, keiner corrigirt sein

darf, der Zeilen, welche durch die Abstände der Wörter bedingt ist; kein Wort darf fehlen, keines verdoppelt sein.

4. Die Grösse der Schriftzeichen, wobei auch die einzelnen Theile der Buchstaben, ihr Verhältniss zu einander, die Krümmungshalbmesser der Bogen usw. zu berücksichtigen sind.

5. Die Grund- und Haarstriche.

6. Die Schriftlage, welche bei gegebener Lage der Schreibfläche nur von der Richtung der Federbewegung abhängt.

7. Die Richtung der Zeilen, abhängig von der Neigung gegen die ideale Linie, welche mit dem oberen und unteren Rande der Schreibfläche parallel geht.

8. Die Länge der Zeilen und 9. ihr Abstand.

10. Die Paraphe oder der Namenszug. Hier kommen alle vier charakterisirenden Momente abwechselnd zur herrschenden Geltung: die Richtung des Federzuges, seine Länge, Breite und seine Unterbrechungen.

Wir wollen nun auch einige von Preyer versuchte Deutungen, wobei ihm die sorgfältigen Versuche und Studien des genannten Abbé Michon hauptsächliche Dienste leisteten, hier ausheben.

Eine besondere Bedeutung legt er der Grösse der Schrift bei, wobei eine Höhe der Minuskeln von 2 mm als Mittelmaas gilt. Jede Schrift von nicht mehr als einem Millimeter ist klein und verräth die Abwesenheit hochgestellter Ziele von allgemeinster Bedeutung und eine Vorliebe für Beschäftigungen mit Einzelheiten. Dagegen wollen diejenigen, welche sich regelmässig grosser Schrift bedienen, „hoch hinaus." Indes fügt er vorsichtig bei: Nur wer fleissig viele Handschriften und Menschen studirt hat, kann aus Briefen erkennen, ob sie von Männern, die Erfolg haben und begabt sind, herrühren, oder von Unbedeutenden, welche eben durch die Grösse oder Kleinheit der Schriftzeichen sich von Andern abzuheben trachten.

Indes glaube ich, dass auch so das aufgestellte Kriterium zu allgemein ist; ich kenne Männer von auffallend kleiner Schrift, welchen hohe Gedanken in ungewöhnlichem Maasse eigen sind. Und umgekehrt, solche, welche „bergauf" schreiben, was nach Preyer gleichfalls hochstrebenden Geistern eigen ist, aber in ungewöhnlich gedrückten Verhältnissen leben, sodass sie sich zu höheren Plänen kaum erschwingen können.

**Menschenaffen und Affenmenschen.** Lange Zeit galt der *Dryopithecus Fontani Lartet,* von dem man in dem Miocän der Pyrenäen einen Unterkiefer fossil gefunden hatte, wegen der angeblich dem menschlichen Gebisse nahestehenden Zahnbildung für ein sicheres Uebergangsglied vom Affen zum Menschen, bis unverdächtige Fachmänner, z. B. Gaudry zeigten, dass der betreffende Affe einen Prognathismus besessen hat, der viel stärker ist als bei den meisten menschenähnlichsten

Affen. Westhoff zeigte, dass er in mannigfacher Beziehung nicht über die niedrigsten Affen, z. B. die Meerkatze sich erhebt.[1])

Um so grösser war die Freude der Darwinisten, als der holländische Arzt Dubois einen Fund auf Java that, der endlich das lang vermisste Mittelglied und zwar in der Form, in der es der Prophet von Jena, wie Virchow Haeckel nennt, vorausverkündigt hatte, sicher darstellen sollte. Man hat freilich nur drei Stücke vom Skelet, welche zudem nicht einmal beisammen, sondern entfernt von einander gefunden wurden: den linken Oberschenkel, ein Schädeldach und einen Zahn. Ersterer ist so stark entwickelt, dass er auf aufrechten Gang hinweist, daher der Name *Anthropithecus erectus*. Dubois machte später sogar daraus einen *Pithecanthropus*, aus einem Menschenaffen einen Affenmenschen. Das Schädeldach soll auf eine Hirngrösse hinweisen, welche die des Schimpanse und Gorilla übertrifft.

Besonnenere Forscher haben sofort die Deutung jener Skeletstücke bezweifelt, so z. B. Virchow, der erklärte, aus dem Schädeldache könne man unmöglich auf den Untertheil des Schädels und also nicht auf dessen Capacität schliessen.[2])

Eine eingehendere Untersuchung über den *Pithecanthropus erectus* Dubois' hat neuestens der Anthropologe R. Martin angestellt, und, obgleich dem Darwinismus nicht abgeneigt, die völlige Unhaltbarkeit der darwinistischen Deutung des Fundes dargethan. Gleich im Anfange erklärt er: „Die fast durchgehends kritiklose und oberflächliche Art, mit der man die ungenügend fundirten Speculationen Dubois' angenommen und weiter verbreitet hat, macht es für den Fachmann geradezu zur Pflicht, auch weitere Kreise über die wahre Bedeutung und die wirkliche Tragweite dieses an sich wichtigen Fundes aufzuklären."

Die Zusammengehörigkeit der drei Fundstücke hält unser Fachmann nicht für erwiesen. Das Ergebniss der Untersuchungen der einzelnen Stücke ist folgendes:

„Was das Schädelfragment anlangt, so kommen wir nach der genauen Prüfung der Thatsachen und der angewandten Methoden, sowie im Hinblick darauf, dass es sich um einen einzelnen Fall handelt, zum Schluss, dass die Sonderstellung, die Dubois der fossilen Form zuweist, nicht als wissenschaftlich begründet angesehen werden kann. Der Capacität nach, die ja nur ganz approximativ bestimmt ist, könnte das Schädeldach auch einem Menschen angehört haben, und zu dem gleichen Schlusse hat uns ja bereits auch die Betrachtung der äusseren Form und der äusseren Reliefverhältnisse geführt."

---

[1]) Vgl. ‚Natur und Offenb.' 1891. S. 536 ff. und den Auszug daraus im ‚Phil. Jahrb.' 5. Bd. (1892) S. 109 f. — [2]) Vgl. ‚Natur und Offenb.' 1894. 1. Heft. S. 21 ff. und ‚Phil. Jahrb.' 7. Bd. (1894) S. 212 f.

Was den Mahlzahn anlangt, so sei derselbe fast gar nicht abgenutzt, während das Schädeldach einem älteren Individuum angehört haben müsse. Im übrigen sei er vom menschlichen Weisheitszahn wenig unterschieden, und die Unterschiede beziehen sich auf Merkmale, die bei verschiedenen Menschenrassen sehr verschieden sind. — Der Oberschenkel sollte nach Dubois den aufrechten Gang beweisen aber in drei Eigenthümlichkeiten sich vom menschlichen unterscheiden. Dazu bemerkt Martin: „Dieser letztere Satz ist ein thatsächlicher Irrthum: ich habe alle oben genannten Bildungen an dem Material der Züricher anatomischen und anthropologischen Sammlung als beim Menschen vorhanden nachweisen können." Der Besitzer oder die Besitzerin dieses Knochens hat allerdings aufrecht gegangen; es ist aber das Schenkelbein eines *homo sapiens* von ungefähr 1,63 m.

„Was bleibt aber nach alle dem vom Pithecanthropus, der den klaffenden Abgrund zwischen dem höchsten Menschenaffen und dem Menschen ausfüllen sollte, noch übrig? Die Antwort auf die Frage lautet: „Die Existenz einer solchen Zwischenform, die Dubois bereits den ›Urerzeuger des Menschen‹ nennt, ist durch die drei Fundstücke und die vorliegende, in mancher Hinsicht mangelhafte Untersuchung wissenschaftlich nicht bewiesen. Damit fallen auch die weiteren Speculationen des Vf.'s, die bereits den ganzen Weg der Menschwerdung aufzudecken glauben, von selbst in sich zusammen. Zuerst müssen wir unanfechtbare, mit exacten Methoden erforschte Thatsachen haben, ehe wir luftige Speculationsgebäude construiren; denn diese geben den Gegnern wahrer Wissenschaft eine Waffe in die Hand, mit der sie ernstlich Schaden thun können." [1])

Allerdings nehmen die Socialisten solche luftige Constructionen der Darwinisten zur Grundlage ihrer Umsturzbestrebungen, indem sie sich dabei ausdrücklich auf die „Wissenschaft" berufen.

**Ueber die Geschwindigkeitsveränderungen der psychischen Processe zu verschiedenen Tageszeiten** haben Bechterew[2]) und Higier[3]) Beobachtungen angestellt. Auf Veranlassung Bechterew's untersuchten Ostankow und Grau an vier Personen die Reactions-, Unterscheidungs-, Associations- und Wahlzeit morgens, mittags und abends, um den Einfluss der Tageszeit zu bestimmen. Auch einfache Rechenoperationen wurden zu diesem Zwecke ausgeführt. Als Zeitmesser diente das Hipp'sche Chronoskop. Das Ergebniss bilden acht Sätze, nach denen am Abend die psychischen Processe schneller vor sich gehen, als

---

[1]) Globus, Bd. 67 (1895) Nr. 14. Vgl. ‚Stimmen aus Maria-Laach' 1895, II. S. 116 ff. — [2]) Neurolog. Centralblatt XII. Nr. 9. S. 290—292. (1893.) — [3]) Mittheilung an den Herausgeber. Ebda. Nr. 13. S. 470—472.

am Morgen, und an diesem wiederum schneller, als nachmittags, wie überhaupt die Nahrungsaufnahme verzögernd wirkt. Je complicirter der psychische Vorgang ist, desto grösser der Einfluss. Bei den Associationen gewinnen am Abend die inneren ein Uebergewicht über die äusseren. Die Ablenkung der Aufmerksamkeit — durch das Lesen eines Buches bewirkt — steigert wohl die Verzögerung im Verhältniss zur Complicirtheit des Vorganges, modificirt aber kaum den Einfluss der Tageszeiten. Associationen werden bei abgelenkter Aufmerksamkeit beschleunigt. Das Greisenalter wirkt verlangsamend. Ungerade Zahlen werden langsamer addirt resp. subtrahirt, als gerade, und die Addition resp. Subtraction überhaupt langsamer als die Multiplication.

Diesen Resultaten gegenüber beobachtete Higier ein Ansteigen der psychischen Leistungsfähigkeit von morgens bis mittags (11—12), dann ein Sinken bis 5 Uhr nachmittags, darauf wieder ein Ansteigen bis gegen 9 Uhr abends und schliesslich wieder ein Sinken bis 12 Uhr nachts derart, dass die Maxima und Minima am Tage grösser sind als am Abend. Bei Raumschätzungen fallen diese Schwankungen weg.

Diese Resultate stimmen nicht ganz zusammen, was bei der Verschiedenheit der Versuchsanordnung nicht verwundern darf.[1])

[1]) Vgl. ‚Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie d. Sinnesorgane.' VII. Bd. (1894) S. 400.